EON

Revistă semestrială editată de
Editura *Agnos* din Sibiu



VOLUM 1, NR.1/2020

ISSN 2734 - 8296 (Print)

ISSN-L 2734 - 8296 ISSN 2734 - 830X (Online)
https://revista-eon.webnode.ro/

e-mail: revista.eon2020@gmail.com

Director:

Romeo PETRAȘCIUC, Editura Agnos

Redactor-șef / Editor-in-chief:

Gabriel HASMAȚUCHI, Uniunea Scriitorilor din România & Universitatea "Lucian Blaga" din Sibiu (România)

Coeditori / Coeditors:

Alexandra BALM DUMITRESCU,
New Zealand Society of Authors (Noua Zeelandă)
Anca DAVID, Universitatea "Lucian Blaga" din Sibiu (România)
Răzvan ENACHE, Universitatea "Lucian Blaga" din Sibiu (România)
Adriana MARTINS, Universidade Catolica Portuguesa (Portugal)
Jarmila MILDORF, Paderborn University (Germany)
Raluca STANCIU, Universitatea "Lucian Blaga" din Sibiu (România)

Colegiul științific / Scientific council:

Mihaela ALBU, Uniunea Scriitorilor din România
Dan ANGHELESCU, Uniunea Scriitorilor din România
Marius CUCU, Universitatea "Ștefan cel Mare" din Suceava (România)
Theodor DAMIAN, Metropolitan College of New York (SUA)
Dragoș DRAGOMAN, Universitatea "Lucian Blaga" din Sibiu (România)
Virgil DRĂGHICI, Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj (România)
Ion DUR, Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (România)
Viorella MANOLACHE, Institutul de Științe Politice si Relații Internaționale "Ion I. C. Brătianu" al Academiei Române, București (România)
Ovidiu MATIU, Universitatea "Lucian Blaga" din Sibiu (România)
Marius-Iuliu MORARIU (Ieromonah Maxim), Universitatea Pontificală „Angelicum” (Italia)
Constantin NECULA, Universitatea "Lucian Blaga" din Sibiu (România)
Marian NENCESCU, Institutul de Filosofie "C. Rădulescu-Motru" - Academia Română
Amalia PAVELESCU, "Lucian Blaga" University of Sibiu
Ovidiu PECICAN, Universitatea "Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca (România)
Bogdan POPOVENIUC, Universitatea "Ștefan cel Mare" din Suceava
Constantin SCHIFIRNEȚ, Școala Națională de Studii Politice și Administrative din București (România)
Maria SINACI, Universitatea de Vest "Vasile Goldiș" din Arad (România)
Delia SUIOGAN, Centrul Universitar Nord din Baia Mare - Universitatea Tehnică din Cluj-Napoca (România)
Lucian-Vasile SZABO, Universitatea de Vest din Timișoara (România)
Alina ȚENESCU, Universitatea din Craiova (România)
Ioan Radu VĂCĂRESCU, Uniunea Scriitorilor din România

Tehnoredactor: Gabriel Hasmațuchi
Coperte realizate de Petru Adrian Danciu

EON

Revistă semestrială editată de
Editura *Agnos* din Sibiu

VOLUM 1, NR.1/2020

ISSN 2734 – 8296
https://revista-eon.webnode.ro/

e-mail: revista.eon2020@gmail.com

© **Autorii**

Fiecare autor își asumă răspunderea privind originalitatea lucrării publicate, iar responsabilitatea pentru opiniile exprimate îi revine integral.

CUPRINS

CC BY NC ND

Începem la timp

Într-un context realmente provocator, revista **Eon** *apare ca urmare a unei strânse colaborări între scriitori, profesori și cercetători din varii colțuri ale lumii. Tocmai de aceea,* **Eon** *își propune să fie un spațiu cultural și științific de o largă deschidere, dinspre autohton spre universal, cât și invers.*

Încă de la acest prim număr, **Eon** *se aliniază la rigorile științifice actuale și speră să găzduiască între pagini articole pline de prospețime. Pe lângă diseminarea cunoașterii autentice, revista construiește punți între culturi și între generații.*

Evident, nu ne ascundem emoțiile, dar suntem încrezători, pentru că toți membrii redacției și-au demonstrat, până acum, competențele. Având în vedere pregătirea echipei editoriale, **Eon** *va publica studii, eseuri și recenzii din domenii precum: filosofia, literatura, teologia, istoria, cât și texte care vor aborda teme venind dinspre științele comunicării, antropologie, etnologie, artă și gândire politică.*

Toate contribuțiile trec printr-o evaluare double-blind peer review, pentru a veni, cu obiectivitate, în sprijinul autorilor, și pentru o dreaptă judecată a textelor. De asemenea, ne luăm angajamentul că vom respecta permanent principiul confidențialității.

Cu optimism și, în același timp, cu prudență, începem la timp un proiect de lungă durată. Sperăm, așadar, în reușita lui!

Redacția

CC BY NC ND

Academicianul-profesor Alexandru Surdu a plecat în lumina Gândului deplin

MARIAN NENCESCU
Institutul de Filosofie
„Constantin Rădulescu-Motru”
Academia Română

e-mail:
nencescu_marian@yahoo.com

Article history
Received: 15.12.2020
Received in revised form: 20.12.2020
Accepted:23.12.2020
Available online: 30.12.2020

Title: “Academician-Professor Alexandru Surdu has gone into the light of Divine Thought”

Abstract: December 11, 2020 turned out to be a bad day. The heart of the academic-professor Alexandru Surdu stopped beating, just a few months before his 83rd birthday (he was born in Brasov, on February 24, 1938). He was, certainly, the most important Romanian philosopher of our time.

Keywords: philosophy; system; tribute; culture; journalism;

Ziua de 11 decembrie 2020 s-a dovedit a fi una nefastă. Inima academicianul-profesor Alexandru Surdu a încetat să mai bată, cu doar câteva luni înainte de a împlini 83 de ani (se născuse la Brașov, la 24 februarie 1938). A fost, cu siguranță, cel mai important filosof român al vremurilor noastre. Dar a fost și un desăvârșit jurnalist cultural, rodul articolelor sale risipite de mai bine de patru decenii în presa românească din toată țara fiind valorificat în cea mai amplă enciclopedie a vremurilor noi, în ciclul *Vocațiilor filosofice românești*, ajuns, forțat de destin, doar la volumul al 13-lea. Și câte alte proiecte editoriale au mai rămas pe șantier...

Paleta cunoștințelor sale era strălucitoare, la fel cum îi era și cuvântul. Avea o înflăcărare oratorică cum demult n-a mai cunoscut Aula Academiei Române. Discursurile sale erau adevărate modele de argumentare și stil. Era,

chiar dacă nu rostit, „omul deplin al culturii române”, după modelul poetului eponim, la care își raporta, asemenea lui Constantin Noica, colaboratorii. A-l iubi pe Eminescu, însemna a fi, pentru profesorul Alexandru Surdu, „de ultimă încredere”. Și, în generozitatea sa, a avut multă încredere în oameni, chiar dacă au fost destui care l-au trădat sau l-au ponegrit.

Opera sa, atâta cât a scris, incompletă pentru profesor, intangibilă pentru oricine s-ar încumeta să-i urmeze modelul, a fost exemplară. Regăsim în cărțile sale, atât în cele de filosofie, dintre care se desprinde *Filosofia pentadei*, cu siguranță ultima rostuire pe temei românesc a modelului sistemic, cât și în monografiile etnologice, de la *Dragobetele - povestea iubirii la români* la *Scheii Brașovului*, sau în eseistică, splendoarea imaterială a perfecțiunii gândirii, „o lume încremenită în toate frumusețile ei”, cum ar fi spus Eminescu. Sunt modele culturale eterne ale unui neam, sunt răsfirări ale *gândului,* desprinse din caierul ce ne toarce timpul, și care se întreţes întruna. Și, oare, cine dintre gânditorii români contemporani a reflectat cu mai mult folos decât profesorul Alexandru Surdu la destinul nemilos care ne-a lăsat adesea doar cu operele *începute* ale marilor noștri creatori?

În filosofie este vorba, la tot pasul, despre istorie, dar și despre timp. Dar nu despre istoria „necrolog”, cum îi spunea Profesorul Alexandru Surdu care s-a străduit să desprindă mereu, și ne-a îndemnat și pe noi, discipolii săi, s-o facem, *istoria vie*, dilaectico-speculativă, filosofia ce reunește prezentul cu trecutul, ambele fiind „piedestalul viitorului”. Credea sincer că filosofia e *ceva* care *rămâne* în urma noastră. Asta pentru că *ce este* a fost deja, pe principiul eminescian că „azi o vedem și nu e”, iar ce va fi nu știm, căci nu vom mai fi să dăm mărturie. Este un model de gândire ciclică, venit, pe filiera lui Constantin Noica, direct de la Eminescu și care a aparținut, ne asigura adesea Profesorul, unui filon de simțire ce se trage dintr-un trecut ce ne copleșește cu forța sa germinativă.

Aproape că nu ne mai interesează ce făceau, ori cum luptau strămoșii noștri, iar profesorul Alexandru Surdu ne-a provocat adesea la „șarade” istorice, cum găsim în recenta sa carte *De la Marea Unire la România Mare*, dar cu deosebire vrem să știm ce gândeau, cum și cui se rugau ei. La fel, urmând instinctiv acest model în filosofie, Alexandru Surdu a descoperit adesea metafore și „năluciri” poetice.

Filosof sistemic, Profesorul nu a neglijat nici simbolurile în care credea sincer. Un astfel de model social, simbolistic în formă și etico-moral în conținut, a fost ultimul său proiect de suflet, ce i-a acaparat timpul din urmă, crearea Ordinului Cavalerilor Marmațieni, nu neapărat o construcție publică, cât un semn de continuitate istorică. Și poate că, acolo, în Eternitate, tot la

Marmația eternă, leagănul miticilor *hiperborei*, cum și-i imaginau grecii, îi e gândul.

Anul ce acum se încheie cu atâta tristețe mi-a adus și bucuria de a-l însoți pe academicianul Alexandru Surdu la Gala Eminescu, organizată de Uniunea Ziariștilor Profesioniști, și de a rosti o meritată *Laudatio*. Intelectual deplin, asemeni marelui său înaintaș omagiat de breasla jurnaliștilor, Alexandru Surdu a practicat asiduu scrisul cotidian, publicând simultan, până în ultimele zile ale vieții, am spune, în numeroasele reviste naționale care îi solicitau colaborarea. După pilda lui Eminescu, dar și a lui Constantin Noica, gânditorul considera că „profesia", dacă îi putem spune astfel, de filosof impune scrisul zilnic, ca o respirație a spiritului.

Premiul Național „Mihai Eminescu" a răsplătit, astfel, nu doar editarea scrierilor germane ale poetului, cel mai important dar adus culturii române: recuperarea lui Mihai Eminescu, filosoful, dar și activitatea de peste patru decenii a profesorului Alexandru Surdu pe tărâm publicistic. Este și acesta un exemplu pentru viitorii colaboratori ai *Eon*-ului sibian.

Cândva, Constantin Noica spunea că e bine că marele nostru poet nu a stăruit în filosofie, căci așa am fi pierdut un mare poet. În cazul profesorului Alexandru Surdu nu putem decât să ne bucurăm că nu a dat curs întru totul chemărilor și impulsurilor tinerești. A urmat calea filosofiei, împotrivindu-se *ispitelor* firești, iar dacă a reușit să stârnească „bufnița Minervei" este și pentru că filosofia sa a fost și va rămâne *mărturia readucerii aminte*.

Așa se cuvine să ne amintim de profesorul Alexandru Surdu: urmând zborul bufniței Minervei dinspre tenebrele uitării spre mărturia palidă a zilei de mâine.

MARIAN NENCESCU is a scientific researcher at the Institute of Philosophy of the Romanian Academy, in Bucharest, and is part of, as a publicist-commentator, on cultural issues, from the scientific board of publications *Curtea de la Argeș* (awarded the *Academic Merit* by the Romanian Academy), *UZPR Magazine,* and *Astralis*, from Bucharest. He is a permanent contributor to *Revista de Filosofie* and *Revista Izvoare Filosofice (Philosophy Magazine* and *Philosophy Sources Magazine*), from Tg. Mureș.

cc BY NC ND

"Come back, Michel Foucault – we need you!"... but wear a mask!

VIORELLA MANOLACHE
Cercetător științific III, dr., Institutul de Științe Politice și Relații Internaționale „Ion I. C. Brătianu" al Academiei Române, București

e-mail:
viorella.manolache@ispri.ro

Article history
Received: 20.09.2020
Received in revised form: 18.12.2020
Accepted:19.12.2020
Available online:30.12.2020

Title: "«Come back, Michel Foucault – we need you!»... but wear a mask!"
Abstract: The present article approaches Bernard-Henri Lévy's method, that of emitting a set of reflections, organized in the manner of a text-gesture, a mechanism analyzed including the way in which Bernard-Henri Lévy reports in Ce virus qui rend fou (Bernard Grasset Publishing House, Paris, 2020)/The Virus in the Age of Madness (Yale University Press, New Haven & London, 2020) to Michel Foucault. In the reflection dedicated to "Foucault journalist", Bernard-Henri Lévy wonders regarding „what Michel Foucault is saying", starting from the finding – without a doubt – that "there are more Foucaults". In the context of the volumes dedicated to the virus, Lévy appeals to Foucault 1, the one present in the very title of the introductory chapter of the first edition – Ce virus qui rend fou – a Foucault directly invoked, drawn-imperatively-into-debate, whose ideational substance underlies Lévy's reflective equation; and a Foucault 2, that of The Virus in the Age of Madness, whose reference is doubled by the plus-meaning conferred by the statement "we need you!".
Keywords: Bernard-Henri Lévy; Michel Foucault; Virus; Medical Crisis; Political Philosophy;

Ce virus qui rend fou (Editura Bernard Grasset, Paris, 2020)/*The Virus in the Age of Madness* (Editura Yale University Press, New Haven & London, 2020) *poartă masca* unui eseu cultivat sau al unui act meditativ nuanțat de consemnare a unui reacții prompte și tranșa(n)t-explicative referitoare la

realitatea momentului. Bernard-Henri Lévy este un autor reflectiv, înainte de toate, (pre)dispus la reflecții (asupra subiectelor intens mediatizate: *războiul, răul ori sfârșitul istoriei*, triadă la care adaugă – *acum* – comentarii asupra virusului/realității pandemice). Dacă ar fi să încadrăm-cu-orice-preț op-ul publicat într-o categorie structurală, recenta reflecție a lui Bernard-Henri Lévy este similară unui *gext* – în – maniera – lui – Foucault, adică un *text-gest,* constând într-o mixtură ideatică, un expozeu fundamentat de/prin „idei care nu se regăsesc în cărți", ci în chiar miezul „evenimentelor în care își manifestă puterea", o expunere bazată pe „amestecuri de texte și de gesturi", un *dispozitiv* de forme de acțiune și de intervenție – „de luptă" în limbajul lui Foucault –, nod intersecta(n)t al ideilor și al evenimentelor, „obiect al gândirii" și „front de luptă", cu precădere, „act cu/de responsabilitate politică"[1].

Afirmația autoreflexivă – „nu sunt un partizan necondiționat al lui Foucault. Cu atât mai puțin al unei politici foucaultiene explicite (...) Dar uite, aceasta este istoria în care cred. Din ea sunt construit. Și fără lecția predată de Foucault nu aș fi ajuns să trăiesc aventurile *unei scriituri de acest gen* (*s.n.*)"[2] – devine în *The Virus in the Age of Madness* un *gext* exprimat de/prin două efecte/ principii (auto)directoare.

Primul poate fi considerat un gest *politic* în sensul unui angajament reparatoriu al lumii, o pledoarie în favoarea unui echilibru ecologic etapizat, având ca finalitate contracararea logicii hiatusurilor catastrofic-apocaliptice, prin calcularea riscurilor și a fragilității, cu prioritate acordată cadrului existențial al lumii *în timpul* pandemiei actuale, nu al celei care *va urma*[3].

Al doilea este definit ca un act *metafizic*, de eliberare din rigorile unei religiozități seculare, având în vedere faptul că pandemia/virusul nu (ne) învață, nu (ne) vorbește, nu este un fenomen despre lecții social-societale, despre judecăți ultime, ci reprezintă soluționarea iminentă, modalitatea

---

[1] Bernard-Henri Lévy, *Reflecții asupra războiului, răului și sfârșitului istoriei* (București: Editura Trei, 2004), 227-228.
Aserțiunea se cere a fi lecturată în aceeași grilă foucault-iană, în registrul mărturisirii lui Foucault cel *nepreocupat de filosofie*, ci interesat de *politică* drept „esență a vieții noastre, dată până la urmă, de funcționarea politică a societății în care trăim", deopotrivă, *subiect al existenței* și *obiect sistemic* de definire și de analiză a „formelor obișnuite, a permisiunilor și a interdicțiilor care ne guvernează în mod normal comportamentul" (în Noam Chomsky, Michel Foucault, *Despre natura umană,* Cluj: Tact, 2012, p. 48).

[2] Bernard-Henri Lévy, *op. cit.,* p. 228.

[3] Bernard-Henri Lévy, *The Virus in the Age of Madness* (New Haven & London: Editura Yale University Press, 2020), 30-32.

imperativă de a chestiona imunitatea, de a clarifica relația normal-patologică, raportul sănătate-boală și/sau viață-moarte[4].

Se impun, în acest context introductiv, (alte) două precizări suplimentare.

În primul rând, este vizat însuși contextul care produce și întreține *gext-ul*, din perspectiva unei reflecții care survine pe fondul unei realități declanșatoare, însoțite de o stare/emoție nemediată: în *Reflecții asupra războiului, răului și sfârșitului istoriei*, momentul 11 septembrie 2001 este evenimentul tragic care declanșează un set de reacții/gesturi/atitudini – de la teamă și stupoare, la directa agasare și mânie împotriva ignoranților, culminând cu reconsiderarea concepției privind sfârșitul Istoriei, concluzionând că aceasta [Istoria] rămâne/revine cu și mai multă forță și furie; în *The Virus in the Age of Madness*, impactul resimțit este acela al șocului, al stranietății și al paraliziei, al neputinței martorului de a se implica în eveniment, al tulburării și al blocării/capitulării globale în fața tragicului.

A doua constatare recurge la compararea *gext*elor regăsite atât în op-ul *Ce virus qui rend fou/The Virus in the Age of Madness,* cât și în volumul *Reflecții asupra războiului, răului și sfârșitului istoriei*, cu intenția de a confirma dacă nu unitatea de metodă reflexivă, cu precădere, îndeplinește rolul prelungitor al mecanicii *gext*uale pe care o utilizează Bernard-Henri Lévy. Recentele reflecții ale lui Lévy insistă asupra formei/formulei etalate în și prin titlul ediției Bernard Grasset, cu privire la virusul care (te) înnebunește, (te)/(ne) scoate din minți, contrariază, smintește sau distorsionează. Ediția Yale University Press lansează o formulă determinată, explicit-punctuală – *virusul în era/epoca nebuniei*.

Reflecția asupra nebuniei – *Despre nebunie*[5] – conservă metoda *gext*ual-foucaultiană, dar îl și individualizează pe Lévy, cel care decide a nu recurge la Foucault, chiar dacă, spre exemplu, *Istoria nebuniei în epoca clasică* ar fi fost, în această situație, o opțiune salvatoare/un *gest* indicat, adecvat. *Nimic*, așadar, din sensul acordat nebuniei este perceput drept imposibilitate a gândirii, echivalată permanenței esențiale, definitorie nu doar pentru realitatea obiectului gândirii, ci pentru însuși subiectul care gândește; nu vom regăsi *nicio* trimitere la triada care, consideră Foucault, ghidează „economia îndoielii”, dezechilibru marcat de raportul *nebunie – vis și greșeală*[6]; *absența* voită a actului/procesului internării atribuit de Foucault

---

[4] *Ibidem*, pp. 34-36.

[5] Bernard-Henri Lévy, *Reflecții asupra războiului, răului și sfârșitului istoriei, op. cit.*, pp. 124-125.

[66] Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică,* ediția a II-a (București: Editura Humanitas, 2005), 49.

poliției, prezentat ca ansamblu al „măsurilor care fac munca posibilă și necesară pentru toți aceia care nu ar putea trăi fără ea”[7]; *lipsa* vreunei referințe cu privire la *cura,* nu atât ca practică, cât, mai degrabă, ca autoreflecție spontană și gândire a maladiei[8]; și, mai ales, *nimic* despre *marea frică* care apropie conștiința nebuniei de conștiința nerațiunii[9].

Atitudinea *de distanțare* pe care o adoptă reflectiv Lévy este firească în maniera în care acesta afirmă și recunoaște că miza *gext*uală proprie consistă în chiar existența unei „alte idei” (ideea este mult mai încăpățânată decât faptul/realitatea, revine Lévy în *The Virus in the Age of Madness*, p. 13), în dispariția sensului acelei idei, în recunoașterea unui *nimic* la care meditează activ în reprezentarea nebuniei ca echivalent al unui „război pentru *nimic*”.

Pentru Lévy, relevantă rămâne, în acest context, *gext*ualitatea „regulii lui anti-”, cea care întreține un „război capabil, în absența celui mai mărunt sens ori rațiune, fără de miză, să producă devastări nesfârșite”[10]: idee *anti-hegeliană* inoculată în ideea imposibilității opunerii la economia Răului în lume; *anti-kantiană*, prin forțarea conferirii unui sens acolo unde nu există niciunul, prin negarea traumei, a nebuniei, a vanității și a ticăloșiei puerile, a setei de distrugere; *anti-leibniziană* simțită în încălcarea postulatelor care enunță că orice fenomen (local, singular sau neregulat) se justifică în armonia universală și că niciun element sau nicio ruptură nu poate anula „raționalitatea și suprema bunătate” a vieții; și *anti-creștină,* de supralicitare a eșecului de soluționare și de remediere a Răului radical.

Diagnosticul pe care Lévy îl emite cu privire la război poate fi transmutat și virusului: și unul și celălalt răstoarnă/*deranjează sistemul credințelor, al convingerilor, al evidențelor și al reflexelor, toate acestea, la limită, reprezintă părți fundamental-constitutive ale simțului comun*[11]!

Reviens, Michel Foucault/Come back, Michel Foucault – we need you!

În reflecția dedicată lui *Foucault jurnalist*, Bernard-Henri Lévy se întreabă „ce anume spune Michel Foucault”, demarând de la constatarea – *fără*

---

[7] *Ibidem,* p. 66.
[8] *Ibidem,* p. 288.
[9] *Ibidem,* p. 335.
[10] Bernard-Henri Lévy, *Reflecții asupra războiului, răului și sfârșitului istoriei, op. cit.,* p. 124.
[11] *Simțul comun* nu poate fi disociat – aici – de alte două concepte foucault-iene: noțiunea de *viață* – despovărată de sensul și de semnificația științifică și agreată drept „*indicator epistemologic* și diferențiator” și *natura umană,* concept funcțional în desemnarea tipurilor de discurs relaționate teologiei, biologiei sau istoriei sau antagonice acestora (în Noam Chomsky, Michel Foucault, *op. cit.,* p. 18).

îndoială – că „există mai mulți Foucault”[12]. În contextul *gext*ualității constitutive a op-urilor dedicate virusului, Lévy apelează la *Foucault 1*, cel din chiar titlul capitolului introductiv al primei ediții – *Ce virus qui rend fou* –, un Foucault invocat direct, atras-imperativ-în-dezbatere, a cărui substanță ideatică fundamentează ecuația reflexiv-lévy-iană; și un *Foucault* 2, cel din *The Virus in the Age of Madness,* a cărui invocare este susținută și justificată de plus-sensul conferit prin afirmația „avem nevoie de tine!”.

Necesitatea etalată trebuie a fi (inter)relaționată ecuației directoare din *Reflecții asupra războiului, răului și sfârșitului istoriei*, cu precădere celei de-a *treia propoziții* dedicate *jurnalistului Foucault*, potrivit căreia, există și în ceea ce privește prezentul o dublă inflexiune. Tocmai în acest context (al acelui prezent plus-tensionat din *The Virus in the Age of Madness*), Bernard-Henri Lévy apelează la metoda lui Foucault, de sorginte kant-iană, de evidențiere a evenimentelor/realității care se derulează *acum*, a explicării *acum*-ului și a prezentării identității noastre, „cine suntem noi în această clipă”, a noastră, cei amplasați într-un moment fragil și în secvența unui prezent imprecis, vag, misterios, absolut simplu[13], toate acestea fiind probleme de fond, care, potrivit lui Foucault-cititor-al-lui-Kant, contează cu adevărat (*vital* s.n.).

Nevoia de Foucault se traduce în și prin decizia de a-l rechema *acum* pe *gext*ualist, nu atât pentru a intermedia „dezlegarea de coduri”, ci din dorința de a decripta și de a comenta semnificația celor două orizonturi și a unui spațiu intermediar: pe de o parte, a se pronunța decisiv cu privire la *determinările* transmiterii în masă, nu atât ale virusului, cât ale dezbaterilor contamina(n)te, considerându-le un soi de orbire colectivă, un triumf al profeților sfârșitului lumii și al sforarilor lumii, care folosesc *acum*-ul drept „un imens blocaj (echivalent al celui despre care Michel Foucault insista în speculațiile sale timpurii din *Istoria nebuniei,* atunci când se referea la sistemele de putere ale viitorului), o repetiție pentru un nou mod de a aresta, de a oprima și de a priva de libertate o masă de oameni”, realitate care dispune de secvențe de revoltă, urmând logica evenimentelor Împărăției Terorii de după 1789; pe de altă parte, vizând *determinațiile* parțial juste, liniștitor-asigurătoare cu privire la supraviețuirea lumii, la viața sacră ieșind câștigătoare din alegerea *viață sau economie*; sau opțiunea intermediară, funcționând după formula „opusul opusului”, aceea a unei panici și a unei stări haotice, înnebunitor-generalizate[14].

[12] Bernard-Henri Lévy, *Reflecții asupra războiului, răului și sfârșitului istoriei,* p. 224.
[13] *Ibidem,* p. 226.
[14] Bernard-Henri Lévy, *The Virus in the Age of Madness, op. cit,* pp. XII-XIII.

Capitolul 1 se deschide cu un tip de afirmație impregnată emoțional de/cu semnul șocului: asistăm la augmentarea puterii medicale. Fără a fi nou, fenomenul se cere a fi refiltrat prin unghiul de analiză propus de Foucault, cu/la paritatea modelelor – *spital* și *închisoare* – printr-un tip de arheologie care fundamentează și facilitează prin analiza puterii medicale, elucidarea prezentului, „puterea/cunoașterea" *acum*-ului. *Avem nevoie de Foucault*, tocmai întorcându-ne sau revenind aplicat la lectura actualizată a acestuia cu privire la managementul epidemiilor, de la cele de ciumă, de lepră sau nebunie, la măsurile de exil, de supraveghere sau (auto)izolare. În aceeași logică a *orizonturilor opuse*, în contextul secolului al XVIII-lea, „la căderea întunericului, lumea apărea la balcoane – nu pentru a-i aplauda pe îngrijitori, ci pentru a permite autorităților sanitare a face bilanțul morților, al muribunzilor și al celor rămași în viață"[15].

Apelul la Foucault este constituit dintr-un set care conține trei interogații cu privire la discreditarea verdictelor publice; la persistența unei ultime perioade de refuz al elitelor și la reacțiile de dezorientare ale autorităților. „Niciodată lucrurile nu au ajuns atât de departe", afirmă Bernard-Henri Lévy, în *Ce virus qui rend fou* (constatarea punctuală este omisă din varianta tradusă în limba engleză, absența acesteia fiind compensată, prin adăugarea, în titlul capitolului 1, a sintagmei „we need you"!).

În/prin ecuația *cazuri vs. coduri, diagnosticare vs. legi*[16], Lévy cultivă și întreține o reflecție focalizată asupra problemei igienei, produs al unei dezbateri cu substrat politic, care s-a axat pe obținerea unui rezultat ferm vizând imperativul de îmbunătățire a sistemului sanitar și de fundamentare a dreptului de a avea grijă de noi înșine și de propriile corpuri. Vom insista asupra acestui *gext,* în sensul în care, referința la/invocarea lui Michel Foucault reprezintă, în acest context explicit, o poziționare clară în cadrul corespunzător al modului și al modalităților nosologice, epidemiologice și anatomice descrise explicit de acesta[17].

*Gext*ual, Bernard-Henri Lévy recurge la un triplu registru reflectiv, formulând reacții care stabilesc explicit că doctrina igienei preschimbă sănătatea în discurs obsesiv, reducând întregul set de probleme sociale și politice la o analogie comună infecțiilor care trebuie tratate, context în care a vindeca devine acțiune paradigmatică a actului politic[18].

---

[15] *Ibidem,* p. 2.
[16] *Ibidem,* p. 15.
[17] *Ibidem,* p. 13.
[18] *Ibidem,* p. 10.

Mai mult decât atât, consideră Lévy, suntem martorii fenomenului paradoxal de retragere a sistemului sanitar din fața valurilor amplificate ale pandemiei, într-un efect invers al istoriei clinicii, dezechilibru care lasă loc uniunii incestuos-fatale – așa cum anticipa Foucault –, a puterilor politice cu acelea medicale[19].

Un gext (interogativ) de come back:
„criza medicinei sau criza antimedicinei?”

Există în textul lui Bernard-Henri Lévy, un set de trei *gext*ualități pe care le vom utiliza ca formule-invitație de relectură a textului dedicat de Michel Foucault interogației cu privire la „Criza medicinei sau criza antimedicinei?”.

Prima se referă la o constatare frapantă, pe care Lévy o afirmă direct: „Primul lucru care m-a *frapat* (*s. n.*) este creșterea «puterii medicale». Nicicând lucrurile nu au ajuns atât de departe”[20]; a doua are în vedere raportarea pivotantă la reperele de constituire a filosofiei politice: „Politicianul a făcut exact ceea ce Platon i-a recomandat să nu facă: a cedat frâiele în mâinile medicilor”[21], amendând nu numai derogarea de responsabilitate, ci și transferul de putere astfel produs; a treia recalculează echilibra(n)t doza de admirație și de „sublim devotament” pe care o implică efortul și sacrificiul medicului aflat „în prima linie a frontului luptei cu pandemia”, dozaj care reclamă, imperativ, eliminarea confuziilor (...„dar de aici la a face din aceștia supraoameni și a le conferi puteri depline, este doar un pas pe care nu-l putem face decât cu prețul mai multor confuzii”[22]) și, mai ales, avertizarea cu privire la estomparea nefericită și periculoasă a liniilor de demarcație dintre politică și medicină: „După săptămâni de agitație febrilă, astmatică, extenuată, medicina era instalată la postul de comandă. Și la finele unei succesiuni în care era aproape să se parafeze uniunea incestuoasă (și, pentru Foucault, fatală pentru amândouă) a puterii politice și a celei medicale. Ce rămâne după toate acestea? Amprenta persistentă sau nu, a unui moment de descumpănire? Totul este posibil. (…)”[23].

[19] *Ibidem,* p. 16.
[20] *Ibidem,* p. 1.
[21] *Ibidem,* p. 14.
[22] *Ibidem,* p. 5.
[23] *Ibidem,* p. 16.

Mai mult decât a fi un curs/text avertiza(n)t, „*Criza medicinei sau criza antimedicinei?*”[24] reprezintă o formulă de răspuns, detașată de confuzie, de stări frapante, de febrilul descumpănitor pe care îl resimte Lévy. Pentru Foucault, prin conjugarea a două opinii – la limită! – oportune și necesare – *modestia* și *orgoliul* – „medicina nu trebuie nici respinsă, nici adoptată ca atare”, ci prin recunoașterea faptului că aceasta „face parte dintr-un sistem istoric (...), dintr-un sistem economic și dintr-un sistem de putere”, raporturile și legăturile acesteia cu economia, puterea și societatea devin determinațiile ghida(nt)e în orice demers de aplicare sau de rectificare a modelului[25].

În accepția lui Foucault, intervalul anilor 1940-1950 se impune a fi acceptat drept referențial pentru apariția unui *nou* drept, pentru lansarea unei *noi* morale, pentru afirmarea unei *noi* politici și a unei *noi* economii a corpului, moment favorabil pentru recunoașterea corpului individului drept *obiect* și *obiectiv* primordial al intervenției statale. Foucault își conturează *gext*ul, preluând o serie de indicații practice, prevăzute în planul Beveridge, cel care pledează pentru garantarea sănătății fizice a cetățenilor, ca funcție ce revine statului, stabilind o morală a corpului, prin atașarea la conceptele (*imbolduri morale*) de curățenie și de igienă, prin respectarea obligațiilor de garantare a unei bune sănătăți individuale și colective, a celor din jur, și consfințirea „dreptului de a fi bolnav când vrei și când trebuie”, principiu care inserează sănătatea macroeconomiei (prin cheltuieli dedicate sănătății, acoperirea riscurilor, sistem de pensii și asigurări, întrerupere a muncii etc.), toate acestea convergând înspre acreditarea sănătății ca obiect al unei veritabile lupte politice[26].

În opinia și prin argumentația avertiza(n)tă a lui Platon, *somatocrația,* ca regim fundamentat pe finalitățile intervenției statele de îngrijire a corpului, de gestionare a sănătății corporale, de tratare și explicare a relației/raportului sănătate - boală, corespunde, potrivit lui Foucault, unui interval al crizei, prin chiar simultaneitatea progresului tehnologico-capital înregistrat în tratarea bolilor și prin conturarea unui *nou* cadru de funcționare economică și politică a medicinei[27].

Asertiunii potrivit căreia „nicicând lucrurile nu au ajuns atât de departe”, Foucault îi contrapune semnificația acelui „atât de departe”: „Ne aflăm în

---

[24] Michel Foucault, „*Criza medicinei sau criza antimedicinei?*”, în *Biopolitică și medicină socială* (Cluj: Idea Design & Print, 2003), 67-81.
[25] *Ibidem,* p. 80.
[26] *Ibidem,* pp. 67-68.
[27] *Ibidem,* p. 69.

bioistorie (...), nouă dimensiune a posibilităților medicale (...). Medicul și biologul nu mai lucrează de-acum la nivelul individului și al descendenței sale, ci încep să o facă la nivelul vieții înseși și al evenimentelor sale fundamentale”[28].

Fără a se restrânge, însă, la o analiză a modelelor istorice, Foucault dedică cursul numit unei mecanici *gext*uale a *acum*-ului, realitate impregnată de implicarea profund reciprocă a istoriei umane și a vieții, co-determinare recunoscută în/prin efectul de reluare al repercusiunilor resimțite, coordonate identificabile în chiar starea de neliniște și de nesiguranță care amprentează sever actul comunicării medic-pacient/ tehnician-populație. În sine, cunoașterea este periculoasă, afirmă Foucault, în fața fenomenelor augmentate de teamă și neliniște, neliniști care survin din chiar practica și cunoașterea medicală, cu efecte și consecințe nu doar la nivelul individului, ci al istoriei înseși. Domeniul propriu al medicinei este asociat de Foucault cu fenomenul „medicalizării indefinite”, prin extinderea sferei de cercetare a domeniului, favorizând intervenția medicală și circumscriind câmpului său de activitate un ansamblu de obiecte/boli, care conferă un statut medical cererii. Corelarea și însumarea faptelor, a fenomenelor și a trăsăturilor menționate fac din medicină *un act de autoritate*[29]: „intervenția autoritară a medicinei într-un domeniu de fiecare dată mai vast al experienței individuale sau colective este un fapt absolut caracteristic. Astăzi, medicina este înzestrată cu o putere autoritară a funcțiilor normalizatoare care trec dincolo de existența bolilor și a cererii bolnavului”[30].

Ghidajul-cu-sens operat de Foucault are în vedere tocmai precauția cu privire la „situația actuală”, care este indicat să fie detașată de contextul unei interpretări „în termeni de medicină și de antimedicină, de întrerupere sau de neîntrerupere a costurilor, de întoarcere sau nu la un soi de igienă naturală, la bucolismul paramedical. Aceste alternative sunt lipsite de sens. În schimb, ceea ce poate să aibă un sens (...) este să se știe care a fost modelul utilizat și în ce măsură poate fi acesta modificat (...), trebuie să se cerceteze în ce condiții poate fi aplicat eficace, fără a avea consecințele negative pe care le cunoaștem”[31].

---

[28] *Ibidem*, p. 73.
[29] *Ibidem.*
[30] *Ibidem*, p. 74.
[31] *Ibidem*, p. 80.

Michel Foucault...wear a mask!

În dialogul-dezbatere demarat(ă) în agora zoom-ului (*The American Interest. Virtual Conversations,* 4 august, 2020, 11 a.m. EST), avându-i ca protagoniști pe Bernard-Henri Lévy și pe Francis Fukuyama, Lévy îl invita pe Fukuyama la o relectură (atentă și imparțială) a lui Michel Foucault, în noua grilă a remediilor actuale. Mai mult decât atât, Lévy reia problema identității – în care crede fără rezerve –, din ipostaza de apărător al *apropierii sociale*, în chiar contra distanțării, între atributul *social* și cel *fizic* existând o nuanțare semantică decisivă (metoda lui Foucault!), recunoscută în simbioza actului constând din „cum vom gândi și cum von acționa" în și prin raportare la *celălalt*.

Umanitatea nu este un loc/spațiu al experimentării!, declară Lévy, atrăgând atenția asupra puterii modelului clinic, accelerat de o biopolitică reactivată, care slăbește politicul în defavoarea medicinei, considerând că nu doar sistemul medical este prioritar și că dezbaterea cu privire la remedii ar trebuie extinsă prin implicarea (tuturor) celorlalte paliere sociale.

În fapt, Lévy pledează în favoarea opririi globalizării, și a reafirmării îngrijorării cu privire la *viață*, în sensul valid și practic al echivalenței *a conștientiza = a aplica!*

Ni-l putem imagina pe Foucault purtând mască...dar nu pentru că, așa cum mărturisește acesta („nu fac o problemă dintr-o chestiune personală; fac dintr-o chestiune personală o non-problemă"![32]), „problema experienței personale ar fi una foarte importantă ", ci, pentru că gestul/măsura este parte a unei conștientizări acționale, operând și respectând reguli[33] necesare.

Life first! este mesajul care rezidă, potrivit lui Lévy, inclusiv în actul asumat, conștientizat și aplicat, de a purta mască de protecție!

Bibliografie/References:

Chomsky, Noam, Michel Foucault. *Despre natura umană*. Cluj: Tact, 2012.

Foucault, Michel. „Criza medicinei sau criza antimedicinei?". În *Biopolitică și medicină socială. Cluj*: Idea Design & Print, 2003, pp. 67-81.

Foucault, Michel. *Istoria nebuniei în epoca clasică*, ediția a II-a. București: Editura Humanitas, 2005.

Lévy, Bernard-Henri. *Ce virus qui rend fou*. Paris: Editura Bernard Grasset, 2020.

Lévy, Bernard-Henri. *Reflecții asupra războiului, răului și sfârșitului istoriei*. București: Editura Trei, 2004.

[32] Michel Foucault, în Noam Chomsky, Michel Foucault, *op. cit.,* p. 42.

[33] *Ibidem,* pp. 34-35.

Lévy, Bernard-Henri. *The Virus in the Age of Madness*. New Haven & London: Editura Yale University Press, 2020.

AUTHOR BIO:

VIORELLA MANOLACHE, scientific researcher III, Ph.D., "Ion I. C. Brătianu" Institute of Political Sciences and International Relations, Romanian Academy, Bucharest, Romania. Author of numerous articles, studies, coordinator of international collective volumes – the most recent being: *Philosophical-Political Hecate-isms. The Rule of Three*, Cambridge Scholars Publishing, 2016; *Ecce Philosophia Politica. "Diferenţa" lui Roberto Esposito – Ecce Philosophia Politica. Roberto Esposito`s "Difference",* ISPRI Publishing House, Bucharest, 2016; with Ian Browne, *Orwell – Intelectualul anti-intelectual – Orwell, the anti-intellectual intellectual*, ISPRI Publishing House, Bucharest, 2017 and *Political Philosophy in Motion.*mkv*, Cambridge Scholars Publishing, 2017; (eds. with Dan Dungaciu) 100 Years since the Great Union of Romania, Cambridge Scholars Publishing, 2019.

CC BY NC ND

Caesar Salad – or: are frontiers really necessary?

GER GROOT
Philosopher

e-mail:
ger.groot@skynet.be

Article history
Received: 01.08.2020
Received in revised form:13.08.2020
Accepted: 15.08.2020
Available online:30.12.2020

Abstract: In the beginning of his play, - *Julius Caesar* – Shakespeare shows how certain aristocrats, who still honoured – the stern morals of the Republic, had second thoughts about Caesar's political triumph. Nevertheless, compared to the enthusiasm of the people, their authority did not amount to much anymore. We will have a closer look at this scene, as in this essay I will discuss on Julius Caesar in his various appearances, not only to shed light on the problem of *borders, limits, frontiers* or *boundaries* (*Grenze* in German) in their various aspects, but also to make this problematic *visible* in scenes that apparently have nothing to do with philosophy.
Keywords: analyze; authority; order; delimitation; rules; philosophy; politics;

Introduction

In the year 44 before Christ, Julius Caesar returned triumphantly to Rome, after having slain his rival Pompey. His power was not restrained by anything anymore. For the first time since Rome's last king, Tarquinius Superbus, the Roman state would have an almighty ruler, a *dictator*. The people of Rome welcomed him with glee and jubilee.

Some millennium and a half later, in 1599, William Shakespeare dedicated a tragedy to these historical facts. In the beginning of his play, *Julius Caesar*, he shows how certain aristocrats, who still honoured the stern morals of the Republic, had second thoughts about Caesar's political triumph. Nevertheless, compared to the enthusiasm of the people, their authority did not amount to much anymore. We will have a closer look at

this scene, as in this essay I will take a closer look on Julius Caesar in his various appearances, not only to shed light on the problem of *borders, limits, frontiers* or *boundaries* (*Grenze* in German) in their various aspects, but also to make this problematic literally *visible* in scenes that apparently have nothing to do with philosophy.

At the beginning of his tragedy, Shakespeare sets the tone on a very elusive but fundamental level, in an apparently insignificant scene one might easily take for just a sample of popular wit, of *jokes*. At the moment of his entry in Rome, the senators, Marcellus and Flavius, bicker with ordinary inhabitants of the city. They quarrel about order and the lack of it, about the fact that artisans move about in places where they are not supposed to be, and do not distinguish themselves any more with the signs of their trade:

What! Know you not,
Being mechanical, you ought not walk
Upon a labouring day without the sign
Of your profession?
…
Where is thy leather apron, and thy rule?
What dost thou with thy best apparel on?

Thus, speaks senator Marcellus, but the people openly ridicule him as if authority and hierarchy had ceased to exist, as if every person was equal to everybody else and if distinction, rules, and order had completely vanished. The triumphal entry of Caesar is announced with a self-invented holyday regardless of the normal calendar, as though even *time were out of joint*, as Hamlet says in another of Shakespeare's tragedies. '*Indeed sir*,' says one of the artisans, '*we make holiday to see Caesar and to rejoice in his triumph*.'

In *A Theatre of Envy,* his impressive book on Shakespeare's plays, the French - American thinker, historian of religion and literary theorist, René Girard, uses this apparently insignificant scene to show how, on what a fundamental level, the themes of *border, limit, frontier* or *boundary* appear here as metaphysical conditions of what 'order' is. Or, in other words, to start providing an answer to the central question of this essay: 'Are frontiers really necessary?'

In this opening of Shakespeare's play, Girard argues that tragedy is not only announced by the protesting words of Marcellus but is already present before them in the collapsing social order in Rome. It is *already* confused

and annihilated by Caesar's rebellion against the republican order – and paradoxically calls out for this – or any kind of - revolution because of this very fact that the order is 'out of joint' and must be restored. One could say: a *new order* can only announce itself when the existing order is challenged and shaken. In many cases – such as this one – this new order can only establish itself as a *tyranny* or a *totalitarian state.*

One might also say, however, that the new order (with its new boundaries and lines of division) can establish itself only by denying the old order and declaring it bankrupt. Both 'movements' are each other's condition; they mutually embrace each other. Boundaries and boundlessness are each other's very condition. The former (boundary) needs the latter (boundlessness) to establish itself up and against it as a necessity. The second one needs the first to show itself as the 'formlessness' it is, and that the Greeks called the *apeiron* or *chora*, and the Romantics the *sublime* or *das Erhabene*.

Therefore, modelled after the political tribulations on the eve of the Ides of March, we can distinguish a fundamentally *metaphysical* problem. How do boundary and boundlessness relate to each other, if they are not simply a contradiction or negation of each other? Moreover, going a step further: what must we think of the phenomenon of 'limit' or 'delimitation' in metaphysical discourse, when limitation and circumscription itself is the condition of the possibility of such a discourse? Only can be *said* what can (literally) be *circum-scribed*. Metaphysics can only put the question of limits and limitation to the test, if the *language* it expresses itself in has already been established as a kind of order. That is to say: when the rules and limitations in the 'stuff' speech is made of are recognized

Rubicon

For a moment, I leave these questions for what they are, to return to the political history of the Roman Empire, or rather to the event and the gesture, maybe we should even say the *brutish* reality and the *violence*, that put these historical events into motion. For the Roman Empire *itself* began with the transgression of a limit or a frontier – and so with the supposition that there was a frontier (or limit) that could be crossed, that was in principle *transgressable*.

Five years before Caesar gave himself the title that bears his name (*Kaiser* and even *Czar* come from 'Caesar'), he upset the political system of the Roman Republic by crossing the Rubicon River with his 13th Legion. The Rubicon was the northern border of what then was called 'Italy': the Roman

heartland where only magistrates appointed by the Senate were allowed to exercise 'empire' or *Gewalt*, to use the better suited German word. That is: only they were allowed to use the instruments of *armed authority*. However, Caesar transgressed this law by physically transgressing the Rubicon – declaring '*Alea jacta est*', the dice has been thrown, so the legends tell us.

This shows how *conclusive* a border is: it dominates, rules over and even installs political reality. Before crossing the Rubicon, Caesar had been declared a criminal, an outsider, by the *existing order* in Rome. But with a **sublime** movement, he turns this accusation upside down, unseats the *old order* and declares the 'legitimate' order of Pompey and the senators in Rome to be the *real anarchy* or at least lawlessness, against which only his (Caesar's) rebellion can *restore* law and order.

Such is Caesar's pretention. But reality proves to be quite different. Lawlessness will reign for five more years in the Roman Republic, during which Caesar fights his civil war against Pompey. It is *this* anarchy that is overcome by Caesar's new rule, on his triumphant entering of Rome.In fact, at that moment order is not so much 'restored' as created anew – with an act of violence that is warranted in none of both orders, but that does legitimize (afterwards) the new state of things. Caesar crosses the frontier illegally; but within the order of the *new legitimacy*, this frontier disappears and makes room for a new jurisdiction that claims to be *universal*. The separation of the territory north and south of the Rubicon ceases to exist. Caesar now rules in *every part* of the Empire, both in the conquered parts as in the heartland of Italy. The division of powers, defined by the *frontier* the Rubicon was, has no meaning any more.

In fact, taking a broader view of the elements involved, such an act of violence is the basis of *any* order, and has always been so, any time and any place in history. The French philosopher Jacques Derrida (inspired by Walter Benjamin's essay *Zur Kritik der Gewalt*) has indicated and illustrated this metaphysical (and political) law in the foundation of another world empire, some 18 centuries later: the United States. Derrida asks, what is really the meaning of the famous words 'We, the people' with which the American Declaration of Independence begins and the existence of this new state is called into being? Who *are* these 'people' that *perform* this deed?

They are certainly not the subjects of the English crown, against which they rebel. What is more, in this rebellion, they *constitute* themselves *as 'people'*: the speech act of the pronunciation of this '*We*' creates a reality as if out of nothing. From that moment on, this order is called 'The Republic of

the United States of America'. It transforms itself almost immediately into a *Constitution* that explicitly lays down the logic of this new body politic – against the will of the sovereign who until then served

Thanks to the performative utterance of a people saying '*We*' this political order becomes something *objectively real*. It describes itself (as a legal-political order) in its *Constitution* (both the deed and the result of it) and distances itself, *de-limits* itself (*ab-grenzen*) from the old, monarchical order. From that very moment, this monarchy appears as outlived, even reactionary: it is outdated and has no real meaning anymore. Drawing the new border (or limit) that literally *constitutes itself* in its performative '*We, the people*', a new identity constitutes itself, and so does the order of law that institutes the new logic whereby reality is *ruled* (in both meanings of *to reign* and *to set a rule*).

Language

The next step in our philosophical analysis, would be to say that this is not just a *political* phenomenon. *Language itself* responds to the same rule. Language (and the sign in general) is an instrument with which we turn a chaotic world into a comprehensible one. It creates order in the undifferentiated chaos of our sensory impressions by drawing limits and lines of distinction and separation – *Grenze* in general – in our perception. Because a word is a setting of borderlines, it is a de-limitation or a *de-finition* of what was boundless or in-definite, and in that way, it turns into *some-thing* that can be named and distinguished.

The indistinct becomes distinct. That is to say that a number of different impressions come together around one idea, for example 'water'. By the same movement, this delimitation or circumscription creates a *class*, a certain number of unities which might *seem* to be very different but can be reduced to one concept, one identifying unity. The content of the glass I hold in my hand and the content of the liquid plain I see before me (the sea) are the same. They belong together because they are circumscribed by the same concept: they are both 'water'.

As Friedrich Nietzsche pointed out, this creation of a concept is an act of violence, perpetrated by our capacity of knowledge on a reality it *violates* and subjects, forcing it into the straight- jacket of its 'idea'. Some three quarters of a century before Nietzsche, Kant had understood that reality only exists as reality thanks to the conceptual grid we draw over it. Without the grid of our 'categories' there *is* no world at all: no world that can be *named* and *expressed* by us. Without it, everything is lost in the chaos of the

apeiron or the *choora* – that with some fantasy we might imagine as a kind of metaphysical *Caesar Salad*.

Therefore, there is only *something* if there is a boundary, a *Grenze*. Signification starts to be possible from the moment the indifferent, indistinct 'primordial stuff' of reality has been parted into two by the first *trait* which places 'something' against and in face of 'its other'(left against right, white against black, x against -x, 0 against 1) – and then is diversified by other 'traits', lines, limits or circumscriptions which together form the 'grill' of our conceptual apparatus. Whatever you may call it, this first trait, the first boundary, this first line of separation is the foundation or the *condition of possibility* of *all* meaning, as subtle as it may consequently differentiate itself from then on, in an endless variety of 'shades of grey'.

This law of the *Grenze* rules on all fields of human meaning and understanding, metaphysical, political, economic and so on. As Rousseau said, the *idea* of property came first into being when a man drew a line or border around a piece of land and said: 'this is mine (and consequently: what lies outside it is *not mine*)'. Political order rests, as we saw, on the same idea of border, limit or boundary: *within* this field, *this law* (which for his field is the law) is valid, outside it is not. On the other side of the border of the Rubicon, for example, Caesar may dispose of 'imperium' (the power of weapons), but not on *this* side. And the moment this border is crossed and transgressed, the whole *order* is put to the test and in danger.

Boundlessness

So let it be with Caesar, as we might quote Mark Antony in the funeral address in Shakespeare's play I mentioned earlier. In his case too, the creation of a new order was only possible thanks to the transgression of a frontier, that is to say essentially an act of violence which introduced a new order as a *fait accompli*, although it took some time to really settle itself and be accepted: by the people or Rome ('*we make holiday to see Caesar and to rejoice in his triumph*') and, more tragically, by the death of Pompey. The crossing of the Rubicon inaugurated a crisis during which nothing was fixed or established and everything stayed more or less in suspense. The complaint of the aristocrats about the Romans in this situation of limbo is an illustration thereof. Without the '*signs of [their] profession[, their] leather apron, and [their] rule*' they were in a certain sense 'nothing', they had no 'meaning', being literally indistinct, undifferentiated, without properties, '*Without rule*', Shakespeare says, perhaps deliberately ambiguous (rule in the sense of measuring device, but also in the sense of *rule* as a *law*).

This crisis ends with a new act of violence: the killing of Pompey in his rivalry with Caesar (the rivalry between two orders), wherein Caesar establishes his rule. Only *then*, the indistinct citizens of Rome are 'reborn': no longer as *citizens* of a republic but as *subjects* of an empire. That is, at least, what Caesar wants – but he has not taken into account yet another act of violence. Therefore, if the boundary between order and chaos (as temporary as it is meant to be) has been transgressed, violence rules in principle without limits, because the limit or boundary is order. And so, even after Caesar's triumph violence hits again. It is announced in the words of one of the senators: *Caesar must die*.

These senators, the representatives of the former social and political order, consider this murder to be a simple restoration thereof, as though Caesar's death were a kind of expiatory sacrifice, after which everything could go on as if nothing had ever happened. This, however, is not the logic of violence. The expiatory sacrifice, the second death, announces yet another, and even more devastating, period of violence and chaos, of disorder and boundlessness. In Shakespeare's play it is set of by the famous speech Mark Antony I already evoked, instigating the Roman people to '*rage and mutiny*'.

Caesar has just been murdered in the Senate. Brutus, one of the conspirators, explains to the people why their idol has had to die. *Caesar was ambitious*, Brutus says. He overreached the powers that were given him within the republican order, but he transgressed this limit. And Brutus convinces people of his own innocence: '*Live, Brutus, Live*,' they shout. '*Give him a statue with his ancestors*.'

In this part of the play, the problem of boundary and boundlessness, limit and the unlimited (and therefor the *illegitimate*) acquires a new dimension. Caesar had not only crossed the legitimate border of the republic on the *political* or *juridical* level (that he had done five years earlier already and by then the people had pardoned him for that). Now he is shown, at least in the words of Brutus, to be someone who has transgressed his border/limit on the moral level. *He was ambitious*: that is the essence of what the conspirators reproach him.

For us, this sounds rather odd. For everyone who looks for a job, ambition must be the key word in their letter of application. For us, *ambition* has become a virtue – which it was *not* in ancient culture. Of course, then people were also ambitious. Hunger for power is a constant factor in human history. But they did not dare to appeal to it openly. Quite the contrary: all personal ambition had to be denied as much as possible, had to be hidden

under more noble motives because ambition blew up the intricate equilibrium wherein real virtue was always to be found in the middle between two extremes. Each one of them had to be *limited* by the other, had to find its *boundary* in the other, if a person wanted to claim the title of moral virtue that lay literally *in the scales*: in the balance that measured the moral mettle of a person.

Extra-moral lies

We can only indicate, quite superficially, what the emancipation of *ambition* to an indispensable *virtue* for every promising young talent means today. Apparently, this concept has undergone a similar sort of rehabilitation as greed. Once it was the capital vice *par excellence*, but in our actual economic morality it has been promoted to be the *virtue* par excellence. Just think of the way stock-market guru Gordon Gekko, giving his speech in the movie *Wall Street*, brings his audience to ecstasy with the words '*Greed is good*'.

So even on the economic level we see hoe *boundlessness, il-limitation* has won the battle over *measure, self-control, self-limitation* – just as has happened with ambition. Therefore, we could conclude that modern culture as such characterizes itself with its unwillingness to accept *measure* and *limitation* as its criterion. On the contrary, it lets itself be dominated by the *boundlessness* of its desires and by its suspicions against any *boundary* or *limitation*. Once again, this is perfectly expressed in some of the film clips we have heard so many times: the motto of Buzz Lightyear in *Toy Story: 'To infinity ... and beyond'* – or the almost similar motto with which every episode of *Star Trek* used to start: '*To boldly go where no man has gone before*'.

Let us be clear: this boundlessness has brought many good things to humanity. Nevertheless, we may also ask if it is not responsible for – amongst many other things – the deep discomfort that nowadays seems to have the North-Atlantic culture in its grip. No doubt the widespread disease of depression cannot be reduced to this phenomenon alone, but we *must* ask ourselves if it does not have *something* to do with the incapacity or unwillingness to accept *limitation* and *measure* as something *good*. Perhaps we still have to find out, by bitter experience, that the dream of *infinity* (*…and beyond*) is just beyond ourselves and fails to take into account the reality of our own boundaries.

Having stretched *ambition* from a moral shortcoming of Julius Caesar to a moral problem of modern culture as such, I return now to the problem of

language as a boundary-drawing force. Nietzsche already taught us that words create our world by drawing up *fences* in the unstructured reality of our experience: fences that transform chaos into order and the fluid essence of it into the static reality of an *image* (or *Vorstellung*, as Schopenhauer had called it). We see the world as a whole of static *things*, literally *de-fined* by words.

Even in the case of our own identity, which in reality is in constant development, we have come to see it as a static x. No matter how much my appearance, my thinking, my circumstances and my status might have changed during the last 20 years, or *will* have changed within 20 years: I am who I am and what I am – or at least: that's what I think. The name of this identity is legitimized in the passport I bear, and which separates me and de-limits me as *this* specific individual from the rest of mankind, who are people just-as-I but not *quite* just-as-I. And then, this passport is also a proof of the identity that makes me into the person I am, and without which I would be nothing at all: just a bunch of loose elements and perceptions.

So, the passport is a kind of portable border or frontier. It de-limits who and what I am, and must be shown on the dividing line (the political border) that defines where I am, under what jurisdiction and rule of law I find myself to be. Precisely and specifically on the edge between two political entities, I am must *identify* myself – that is to say: I must determine myself to be the static entity, the *'I'* or *'me'* I am in a certain sense in a timeless way: beyond the passing of time, beyond 'liquid' reality of the *apeiron*. One border evokes the other and both are in a certain sense *falsifications* (Nietzsche would say 'extra-moral lies') of a reality which in itself does not bother a thing about these de-limitations, borders or frontiers.

Outside of my 'legal' and psychological identity, I am a constantly changing being, and what I really am is very hard to render: it stays fuzzy. And regarding the political side of this situation: on yonder side of the *geographical* or *political* border where I am obliged to show my passport, the landscape shows itself to be very similar to what it is at this side of it. Both limits/borders are up to a large point arbitrary, just as the language and the way we de-limit reality by it are arbitrary. But still, we cannot do without the *illusion* of it, we need it to structure our thinking, and thus the reality in which we live.

But – it is an illusion anyway. We live, as it were, in two kinds of reality. On one side, we recognize the order and the static construction of it, which makes it possible that there *is* a *world* and even that there exists anything at all (including 'myself') that can be perceived and *named* or *expressed*. On

the other hand, the *reality* of it can only exist because it is more than this de-limiting order, and offers the possibility of a *transgression* its 'beyond'. As the French thinker and writer Georges Bataille has noted, such a transgression is even necessary if something like a border of limitation wants to exist: and thus if *order* wants to exist.

Meaning

So, border and the crossing of it, limit and delimitation, boundary and transgression, order and chaos, embrace each other as their mutual condition of existence. I *am* my 'self', I *am* my identity, but at the same time I am so much more – and *what* I am cannot be fixed by or reduced to my name or code, as a sort of 'x = x'. As an *existing* being (in the sense existentialism uses this word) I am – to say it in the words of Jean-Paul Sartre – *not* who I am, and am who I am not. Just as the words I speak are not just *these* words, with only this *logical* meaning, but must be animated by my living *speech* to receive real significance – in order to get through to *other people* and receive a force of meaning that gives *life* to them. In other words, in order to really say what a word *indicates* as de-limitation or de-finition, the border or limit of it (defined by our dictionaries) must be *transgressed* in speech.

Words *are* devices of setting *limits* but become only *reality* in the *de-limitation* that happens in speech: when they are spoken by *this* specific figure that gives them *space*, liberates them out of the frame they are locked in as long as they are mere entries in a dictionary. Semiotics calls that the difference between *langue* and *parole*. So we can draw one conclusion: to really speak, the limitations of language must as well be observed (if not, there would be no meaning) as transgressed, because otherwise there would be no *expression*.

This ambiguous relation seems to be part of the very *essence* of frontier/border/boundary/limit itself. That, from a metaphysical or epistemological point of view, we live in a world of order, this is only feasible because *chaos* is for us a *possibility*. We live in a regulated reality: not only in a moral, but also in an epistemological sense. We live in an order wherein 'things' can be separated, frontiered one against the other thanks to the words we use and the ideas we apply to it. However, precisely because we apply them we must presuppose 'under' it an un-differentiated reality to which we can apply it.

The human force of arrangement and division does not have a grip on that 'wild', chaotic reality. According to Bataille, it is our *philosophical task*

and *necessity* to be aware of this situation: not only in a theoretical but also in a practical sense, in the way crime, drunkenness, eroticism, violence etc. recognizes the reality of this unkempt field (*apeiron* or *choora*) by setting foot on it, even only for a short while. This can be done only for a moment, because on this field no enduring human life is possible. Yet, at the same time, this 'impossible' externity is indispensable for the *possible* human life *within* our well-kept order.

Thus, we always live on the edge of a border, in an uneasy relationship with its paradoxical appearance. Sometimes we cross it, and in this transgression, we become aware of the fact that we switch from one reality to another. Sometimes this happens in quite an ordinary way – but even the most common transgression has its meaning.

Are limits / borders / boundaries / frontiers really necessary? Yes, as we have seen, they are. If not, there would only be indifference, there would *be* nothing, there would be no *we*, no *I*. We are literally limited beings, in all senses of the word, or we *are not*. However, *if* we are limited beings, then we equally are beings of *transgression* of our borders. Without this transgressing, we would perhaps *be* something, but we would not know *what*, and we would *have no meaning* at all.

AUTHOR BIO:

GER GROOT (1954) lectured philosophy at the universities of Rotterdam, Nijmegen (Netherlands) and Antwerpen (Belgium). He published ten books, some twenty translations (Derrida, Husserl, etc.), hundreds of articles and numerous critical reviews, mainly in Dutch newspapers, cultural and philosophical magazines.

CC BY NC ND

Europa și islamul. Conflict și conviețuire în jurul Mediteranei

DRAGOȘ DRAGOMAN
Universitatea „Lucian Blaga" din Sibiu

e-mail:
dragos.dragoman@ulbsibiu.ro

Article history
Received: 19.09.2020
Received in revised form: 14.12.2020
Accepted: 14.12.2020
Available online:30.12.2020

Title: "Europe and Islam: Conflict and cooperation on the Mediterranean shores"
Abstract: The history of Europe in relationship with Islam is marked by a long-lasting misunderstanding. There are not only the stereotypes and prejudices that currently affect the image of Islam in the Western world, encompassing clichés pertaining to violence, political instability, terrorism and religious intolerance. There is a wide range of historical prejudices against the Islamic religion itself, affecting the acceptance of its doctrine and practice as normal religious belief and helping integrating it in the range of common practices and beliefs. On the one hand, the new religion has been from the begging emphasized as heretical, and therefore has been treated in the logic of the crusade. On the other hand, later on, with the rise of the European industrial capitalism and colonialism, the Orient has been transformed by orientalism in a remote place of bizarre or exotic flavor. Both misunderstandings have to be overpassed in order to emphasize effective cohesion and cooperation.
Keywords: Islam; European history; Orientalism; Oriental civilization;

Încă de la apariție (sec. al VII-lea), islamul a însoțit permanent istoria Europei. Fie ca parteneri comerciali, fie ca inamici sau aliați, musulmanii au influențat direct și indirect viața politică, ideile, arta și comerțul european. Interacțiunile sunt atât de numeroase, dar azi nici nu le mai bănuim întinderea și intensitatea, din momentul în care am încetat să vedem în islam altceva decât o religie care împiedică „progresul", așa cum îl înțeleg europenii. Această schimbare de perspectivă este specifică modernității europene, anume unui context politic și economic dat, în care credința

europenilor în puterea științei aplicată în economie și societate transformă propria lor viziune despre lume. Modernitatea economică înseamnă capitalism, eficiență și putere, o putere disponibilă atât pentru „progresul" propriu, cât și pentru „civilizarea" restului lumii. Orientalismul ce se naște odată cu progresul capitalismului european nu înseamnă doar eurocentrism, așa cum remarcă Frankopan făcând referire la istoria universală predată în școlile europene.[1] Această este o istorie bazată pe o succesiune de contexte generative, în care Grecia antică dă naștere Romei, Roma dă naștere Europei creștine, Europa creștină generează condițiile Renașterii, Renașterea conduce la Epoca Luminilor, cele din urmă dând naștere democrației moderne și revoluției industriale.[2] Industria modernă și guvernarea democratică stau la originea Statelor Unite ale Americii, ce încarnează astăzi idealul dreptului la viață, libertate și la căutarea fericirii.

Aceasta este dogma triumfului politic, cultural și moral al Occidentului, o teorie culturală, politică și socială pe deplin capabilă să justifice dominația colonială, economică și moral-politică asupra unui Orient re-imaginat, re-organizat geografic și administrativ, re-structurat social și cultural de către puterile europene.[3] Privit doar din această perspectivă modernă recentă, nu este de mirare că Orientul nu mai este nici măcar un subiect de interes, nicidecum un partener sau un mister ce se lasă greu descifrat, așa cum era la începutul lungii perioade de descoperire și conviețuire.[4] O incursiune în istoria relațiilor dintre Europa și islam este necesară pentru a restabili, măcar parțial, această imagine deformată de ascensiunea irezistibilă a Occidentului colonizator, propovăduitor al libertății și promotor al progresului nelimitat. Altfel, putem continua să vedem islamul, țările arabe și asiatice prin prisma acestor lentile: o vastă regiune ciudată, exotică și periferică, țări cu nume greu de pronunțat și ușor de confundat (Kazahstan, Uzbekistan, Kârgâzstan, Turkmenistan sau Tadjikistan), țări cu regimuri politice instabile, violente, ce pun în pericol securitatea internațională (Afganistan, Iran, Irak sau Siria), țări ce resping bunele practici democratice (Azerbaidjan), conchide Frankopan. O regiune formată din state eșuate sau în curs de destructurare, conduse de dictatori ce controlează strâns

[1] Peter Frankopan, *Les routes de la soie. L'histoire du coeur du monde*, trad. Guillaume Villeneuve (Paris: Flammarion, 2019).
[2] *Ibid*., 14.
[3] Edward W. Said, *Orientalism. Concepțiile occidentale despre Orient*, trad. Doina Lică și Ana Andreescu (București: Art, 2018).
[4] Rémi Brague, *Au Moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam* (Paris: Flammarion, 2006).

mecanismele electorale, sursele de venit ale țărilor lor, dar și politica și mass-media.[5]

Deși astăzi regiunea este una periferică, pentru că Europa și America de Nord sunt în centrul lumii, așa cum ne-o reprezentăm noi, lucrurile stăteau diferit la începutul relației de vecinătate și interacțiune dintre Europa și lumea islamică. O neînțelegere persistentă, așa cum o numește Cardini, a făcut ca lumea islamică să migreze spre periferie în imaginația europeană, îmbrăcând reprezentări deloc favorabile, de „eretici”, războinici „feroce”, „turci” încăpățânați și obsedați să cucerească întreaga Europa.[6] Este posibil ca această neînțelegere a relației de vecinătate, combinată cu orientalismul dezvoltat de cultura europeană modernă, să fie și la originea reprezentărilor curente despre imigrația economică și umanitară recentă provenind din țările arabe, în special din Siria, Irak sau Afganistan.

Urmărind doar firul roșu al istoriei europocentriste predate în școlile europene, înțelegem cu greu apariția unui nou vecin în zona Mediteranei. Foarte pe scurt, Imperiul Roman a dat naștere Europei creștine. Apoi a survenit Renașterea, după o epocă „întunecată”, o epocă de mijloc. Atunci cine sunt noii vecini? Cum au apărut ei și ce relații am avut cu ei? Slabul interes pentru cultura, arta și civilizația lor vine și din faptul că au apărut chiar în acea epocă „întunecată”? Acești vecini au apărut dintr-o „periferie” și au încercat să ajungă în „centru”? Deși așa ar putea să pară, islamul a apărut chiar în centru. El s-a inserat în spațiul lăsat de dezmembrarea teritorială a unor vechi dușmani, Grecia și apoi Roma antică, pe de-o parte, Imperiul Persan, pe de altă parte. Survenind cu impetuozitate, cucerirea arabo-musulmană din secolele al VII-lea și al VIII-lea ocupa teritorii ale vechilor mari imperii anterioare, că este vorba de Ierusalim, Egipt, Siria, Mesopotamia, sau de Peninsula Iberică, Sicilia, Insulele Baleare și Africa romană (devenită *Ifrikyia*). Ocupând Mediterana orientală și nordul Africii, islamul devenea de fapt un centru, o placă turnantă între Occident și Orient.[7]

Efectele cuceririlor musulmane au fost diferite. Într-o primă fază, dominația musulmană a Mediteranei orientale a izolat Europa occidentală de fluxul comerțului internațional, sărăcind și mai mult o economie deja puternic afectată de prăbușirea structurilor statale ale Imperiu Roman de

---

[5] Frankopan, *Les routes de la soie*, 16.

[6] Franco Cardini, *Europe et Islam. Histoire d'un malentendu*, trad. Jean-Pierre Bardos (Paris: Seuil, 2002).

[7] Maurice Lombard, *L'islam dans sa première grandeur (VIIIe – XIe siècle)* (Paris : Flammarion, 2014).

Apus.[8] Raidurile frecvente ale piraților musulmani pe coastele europene au distrus multe porturi și au împiedicat comerțul local. Incursiunile lor de jaf au pătruns adânc în apele Egeei și Adriaticii, ajungând în secolul al IX-lea să amenințe chiar și laguna Veneției.[9] După stabilizarea raportului de forțe în bazinul mediteraneean, după cucerirea normandă a Siciliei și a regatului napolitan, după consolidarea Veneției ca principală forță navală creștină în Mediterana orientală, Siria și Egiptul fac legătura între mărfurile, depozitele și unitățile de producție din Europa occidentală și Anatolia, Persia, India, Mongolia și China.[10] În special datorită marinei comerciale venețiene, metalele, pieile, lâna și lemnul european călătoreau de la Southampton sau Lisabona până la Alexandria și Cairo. Acolo soseau prin Marea Roșie, din Goful Aden și Oceanul Indian diverse condimente, fildeș, perle, mătase și bumbac. La fel, mărfurile orientale sosite pe cale terestră de la Pekin, Buhara, Tabriz sau Bagdad umpleau depozitele comercianților din Istanbul, Alep, Beirut și Acra, pentru a fi ulterior transportate la Veneția, Genova, Marsilia, Bruges și Anvers. Masa monetară în creștere, provenită din acest comerț internațional, este unul dintre factorii relansării și creșterii economice vest-europene din secolul al XIII-lea.

Comerțul regulat nu poate însă risipi ostilitatea religioasă și politică, iar cruciadele nu au făcut decât să amplifice tensiunile. Ce este de remarcat este persistența unui nivel redus de cunoaștere a celuilalt. Cele mai frecvente referințe rămân cele specifice acelor *chansons de geste*, unde imaginea musulmanilor este doar o caricatură a credințelor și obiceiurilor lor, dominate de păgânism, idolatrie, corupție, delăsare. Ce a obținut Europa în urma cruciadelor? Lepra, răspundea Voltaire. Care a fost fructul expedițiilor în Țara Sfântă? Piersica, răspunde Jacques le Goff. Ironia aceasta, remarcată de Cardini, nu este departe de stereotipurile ce însoțeau relațiile dintre Europa și islam în acea perioadă.[11] Este adevărat, nici violențele cruciadelor nu au ajutat la o cunoaștere reciprocă mai bună, în ciuda unor contacte remarcabile. Deși spectaculoase, relațiile diplomatice dintre Carol cel Mare și Harun al-Rașid sau dintre Papa Grigore al VII-lea și emirul din Bougie, în Algeria de astăzi, rămân superficiale. Ele nu reușesc să acopere stereotipurile vehiculate de cronicarii creștini ai cruciadelor, care se adresau unui larg public laic și complet analfabet, parte dintr-o cunoaștere

[8] Henri Pirenne, *Mahomed și Carol cel Mare*, trad. Sanda Oprescu (București: Meridiane, 1996).
[9] Frederic C. Lane, *Venise, une république maritime*, trad. Yannick Bourdoiseau și Marie Yvonnet (Paris : Flammarion, 1985).
[10] Lombard, *L'islam dans sa première grandeur*.
[11] Cardini, *Europe et Islam*, 117.

a islamului care rămâne inconsistentă, confuză și plină de lacune.[12] Deși în lumea educată a clerului se știa că islamul este o religie monoteistă care se raportează la Abraham, textele epice se referă la acești ,,păgâni" desemnându-i drept sarazini, ismailiți, arabi, mauri, berberi, turci, persani, etiopieni, amestecând elemente indicative religioase, etnice și geografice, pe care le condimentează cu nume ce evocă magia și demonismul. Atunci când nu sunt reprezentați ca niște giganți, doar pe jumătate umani, musulmanii întâlniți în cruciade sunt reduși la o umanitate de o ferocitate pură sau sunt chiar lipsiți de umanitate. Ei au atunci mai curând caracteristicile monstruoase ale demonilor, fiind negri, purtând coarne, scrâșnind din dinți. În luptă, cavalerii creștini sunt protejați de puterea moaștelor sfinte și a binecuvântărilor preoțești, în timp ce musulmanii se bazează pe puterea magiei, pietrelor prețioase și ale ierburilor miraculoase.[13] La fel, fără legătură cu o anumită cunoaștere parțial corectă pe care clerul creștin o are despre islam, imaginea credinței islamice în poemele epice medievale este tot o imagine propagandistă, în care detalii fabuloase însoțesc noțiuni foarte vagi, care fac din musulmani niște adoratori de idoli monstruoși, printre care Muhammad însuși se află adorat alături de alți zei păgâni. Mai mult, remarcă Cardini, sacrificiul pios și eroic al cavalerilor creștini în luptă cu aceste creaturi ale diavolului îmbracă și un aspect apocaliptic, luptele cruciaților împotriva necredincioșilor prefigurând bătălia finală dintre forțele Luminii și cele ale întunericului.[14]

Așa am putea explica rațiunea de a fi a războaielor religioase duse de Occident în Țara Sfântă și apariția ordinelor mânăstirești înarmate, precum Templierii sau Ioaniții. ,,Malicidul", așa cum este el formulat de Sfântul Bernard de Clairvaux, este justificarea folosirii spadei de către călugări, dar și eliberarea Țării Sfinte de elementele demonice care amenință pelerinii creștini în drum spre Sfântul Mormânt.[15] Aceste reprezentări sunt adânc săpate în imaginarul colectiv european. Împreună cu imaginea armatelor creștine asediate de înaintarea furibundă a otomanilor în interiorul continentului european, aceste reprezentări populare ascund privirii elemente de cooperare comercială, politică și chiar militară cu același pretins inamic. Mai ales după consolidarea Imperiului Otoman în fostele teritorii bizantine și victoriile armatelor sale terestre la Kosovo Polje,

---

[12] John V. Tolan, *Les sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat (Paris: Flammarion, 2003).

[13] Cardini, *Europe et Islam*, 120-121.

[14] *Ibid.*, 123.

[15] *Ibid.*, 124.

Nicopole, Constantinopol sau Mohács, acesta devine un actor politic, economic și geostrategic de neocolit. Cooperarea aceasta este însă mult mai puțin vizibilă pentru memoria europeană, în ciuda sentimentelor intense trăite de contemporanii evenimentelor.

Un exemplu este oferit de Cardini, care reamintește de eșecul conlucrării creștine în eliminarea pericolului otoman.[16] Chiar înainte de căderea Constantinopolului, o ocazie favorabilă se prezentase în fața puternicilor regi europeni. Deși în 1443 obținuseră câteva succese militare, printre care cea de la Niš, armatele creștine se repliaseră la Belgrad și apoi la Buda. În ciuda apelului la cruciadă, papa nu a reușit să-i convingă pe regii Franței și Angliei, pe Împăratul German, pe angevinii și aragonezii ce se luptau pentru regatul Neapolelui, să ia parte la o confruntare decisivă împotriva otomanilor. Nu au rămas în luptă decât armatele ungare, poloneze și cele ale Țărilor Române. Chiar și așa, Ladislau Jagello, regele Ungariei și Poloniei, alături de ceilalți creștini, ar fi putut profita de situația disperată a sultanului Murad, care abandonase fără apărare Adrianopol pentru a înăbuși o rebeliune armată foarte periculoasă în Anatolia. Ocazia perfectă se prezenta, deci, creștinilor, de a-l izola pe sultan în Anatolia și de a elibera teritoriile creștine pierdute în Tesalia. Dieta de la Buda din 4 august 1444 i-a încredințat regelui Ungariei și Poloniei misiunea decisivă, în condițiile în care flota venețiană care trebuia să blocheze strâmtoarea Bosfor și să-l izoleze pe Murad se pusese în mișcare de la sfârșitul lui iulie. Nici un vas cruciat nu a intrat însă în strâmtoare. Din contră, Murad a reușit să-și transporte trupele în Europa cu ajutorul flotei genoveze și a câtorva mercenari venețieni. Cu Iancu de Hunedoara, singurul strateg veritabil implicat în conflict, împiedicat să acționeze militar pe câmpul de bătălie din orgoliul regelui Ladislau, armata cruciată a fost spulberată de sultanul Murad la Varna, în noiembrie 1444. Consecințele au fost o și mai mare disensiune între cruciați. Regele Serbiei aștepta înfrângerea pentru o pace separată cu sultanul, împăratul bizantin spera clemența sultanului și prelungirea agoniei Bizanțului asediat, Alfonso de Aragon dorea să-și consolideze puterea la Napoli, iar Vlad Dracul a intrat în conflict chiar cu Iancu de Hunedoara, pe care l-a arestat și ținut prizonier.[17] Fără putere de convingere, Papa Eugen al

[16] *Ibid.*, 179-181.

[17] Nu este clar care a fost motivul pentru care domnitorul muntean l-a luat ostatic pe Iancu (Ioan) de Hunedoara. Poate fi de teama represaliilor otomane, dar poate că Iancu constituia o monedă de schimb pentru eliberarea din captivitatea otomană a propriilor săi fii. Oricum, rivalitatea dintre cei doi domnitori va fi continuată peste câțiva ani de moștenitorii acestora, Matei Corvin și Vlad Țepeș.

IV-lea i-a excomunicat pe pseudo-creștinii care i-au ajutat pe musulmani să treacă strâmtoarea.

Exemplul de mai sus demonstrează complexitatea relațiilor de putere ce se dezvoltaseră în Europa, rivalitățile geostrategice și invidiile personale dintre conducătorii popoarelor creștine. El subliniază importanța economică strategică în creștere a Imperiului Otoman. Flota genoveză nu ar fi riscat privilegiile comerciale excepționale pe care le aveau la baza ce le-a fost concesionată în 1261 la Pera-Galata.[18] Dar nici venețienii, dușmanii declarați ai Genovei, nu doreau să riște soarta depozitelor strategice pe care le aveau la Beirut, Famagusta, Rodos, Heraklion, Evia, Modon, Alexandria, Tunis, Tripoli, Alger sau Corfu pentru o victorie incertă, pe care o așteptau prea puțin din partea unor regi creștini slabi, indeciși și îngâmfați. În timp ce Țările Române, Serbia, Polonia și Ungaria luptau pentru supraviețuirea politică și își mobilizau armata națională, puterile europene mizau în cele mai multe cazuri pe mercenari. Combinată cu incapacitatea strategică militară și îngâmfarea nobililor, această situație este drumul cert către dezastrul de la Varna.

Înfrângerea de la Varna din 1444 și căderea Constantinopolului la 1453 a transformat Imperiul Otoman dintr-o forță periferică, deși tot mai amenințătoare, într-un actor politic european. Legitimat nu atât de moștenirea sa bizantină, cât de importanța sa economică prin plasarea în centrul rețelei de comerț internațional, având ca parteneri Siria și Egiptul. Mai mult, otomanii intră în complicatul joc de putere ce avea ca miză dominația asupra Italiei, joc pe care-l jucau deja de mai multă vreme marile orașe-republici (Veneția, Florența și Milano), statul papal, Regele Franței și Împăratul Roman de Neam German. Prin jocul privilegiilor concurente la Istanbul sau în diverse porturi mediteraneene, sultanul câștiga avantaje economice și simpatia alternativă a actorilor europeni. Acceptând în 1474 schimbarea de dominație în Cipru în favoarea Veneției și în defavoarea Genovei, sultanul le compensa genovezilor pierderile orientale prin noi privilegii comerciale în sud, în portul Tunis, făcând din relația dintre emiratul de Tunis și Milano (care stăpânea Genova) o relație înfloritoare.[19] Oferind un favor aparent venețienilor, îi făcea de fapt să accepte mai ușor pierderile posesiunilor din Evia (1470) și Caffa (1475), totuși baze comerciale de mare importanță în Marea Egee și în Marea Neagră. Consolidarea politică și extinderea teritorială până în Europa centrală, culminând cu asediul Vienei

[18] Lane, *Venise,* 122.
[19] Cardini, *Europe et Islam*, 199.

de la 1529, au făcut din Imperiul Otoman un actor european legitim. Nu este de mirare, astfel, că Veneția se gândește serios la o alianță cu Înalta Poartă în vederea contrabalansării Ligii de la Cambrai, care-i coalizase pe toți împotriva Veneției.[20] De altfel, Veneția era deja bănuită de un complot care-i implica pe turci, în urma dramaticului episod din 1480, când flota otomană a atacat și ocupat Apulia, devastând Otranto, Taranto, Brindisi și Lecce. Cum această regiune era o posesiune a regelui Neapolelui, acum un aragonez, tuturor le apărea drept suspectă acțiunea otomană, care survenea la doar un an de la semnarea unui armistițiu între Serenisima Republică și Înalta Poartă.[21]

Alianța dintre regele Franței François I și sultanul otoman, deși nu a putut evita înfrângerea dezastruoasă a Franței în bătălia de la Pavia din 1525, avea să deschidă calea unei lungi perioade, în care principi catolici și protestanți aveau să se bănuiască reciproc de alianțe politice și militare cu otomanii, fiecare căutând în secret chiar o astfel de alianță.[22] Victoria împăratului Carol al V-lea la Tunis în 1535 nu face decât să-i apropie și mai mult pe François I și pe Suleiman (numit de europeni și „Magnificul"), aceștia stabilind o serie de tratate (Capitulații) ce vor fi confirmate apoi în 1569 de Carol al IX-lea.[23] Scrierile protestanților și catolicilor despre islam, frecvența invocării religiei musulmane și a politicii externe turcești, intensificarea contactelor directe dintre religii,[24] nu au făcut decât să transforme imaginea islamului. Victoria *Reconquista* în Peninsula Iberică, ultima campanie militară desfășurată sub forma unui adevărate cruciade, îndepărtarea pericolului militar otoman după mijlocul secolului al XVI-lea au dat naștere unei situații favorabile apariției unei imagini pozitive a islamului. Deși doar parțial cunoscut ca doctrină religioasă, scrierile polemice dintre creștini au dat islamului o imagine favorabilă nu în esența, ci în practica sa. Atât catolicii, cât și protestanții, își acuzau dușmanii de vicii pe care nici măcar turcii nu le aveau. Din contră, era de admirat la cei din urmă practica morală, în special milostenia, pe care o practicau fără ostentație. Alături de bravura militară,

---

[20] Lane, *Venise,* 331.
[21] Cardini, *Europe et Islam*, 200.
[22] *Ibid.,* 219.
[23] *Ibid.,* 227.
[24] Un tip de contact mai special, deși răspândit în epocă, este captivitatea multor creștini, capturați pe mare și ținuți prizonieri în diferite porturi musulmane. În timpul captivității, mulți s-au convertit la islam. Miguel de Cervantes, captiv la Alger între 1575 și 1580 după o călătorie eșuată între Napoli și Spania, dedică pagini emoționante captivității în prima parte din *Don Quichotte*, dar continuă să respingă acuzațiile că ar fi fost pe punctul de a se converti la islam (vezi Cardini, *Europe et Islam*, 239).

disciplina și simțul datoriei, în contrast cu debandada și corupția trupelor europene de mercenari, ce-i impresiona pozitiv pe comercianți, călători, diplomați erau loialitatea, onestitatea, caritatea, modestia și ospitalitatea de care musulmanii dădeau dovadă în viața publică și privată.[25] Calea către exotismul specific orientalismului era deschisă.

Această orientare către exotism nu a putut fi înfrânată nici de cunoștințele solide care le-au parvenit învățaților europeni în Evul Mediu. Deși multe dintre operele antichității grecești au ajuns în Europa occidentală prin traduceri arabe, ele nu au fost suficiente pentru a declanșa un veritabil dialog între culturi. In ciuda unor importuri culturale semnificative din lumea arabă (în special scrieri de geografie, matematică și medicină), realizate mai ales prin contactele amalfitanilor, venețienilor, pisanilor și genovezilor cu partenerii lor comerciali din Orient,[26] textele cu impact public rămân mai curând cele polemice. Dincolo de tratatele de algebră ale lui al-Khuwarizmi,[27] de tratatele de astronomie ale lui Ptolemeu, al-Farghani (Alfraganus) și Abu Ma'shar (Albumasar), de cele de medicină ale lui Ibn Sina (Avicenna) sau de filozofie ale lui Ibn Rușd (Averroes), atmosfera rămâne marcată de scrieri acuzatoare. Autorii lor sunt călugări misionari dominicani sau franciscani, precum Ramon Martí, Raymond de Peñafort sau Ricoldo de Montecroce, care continuă opera de convertire (așteptată) a musulmanilor prin expunerea polemică a viciilor religiei islamice. Chiar și Sfântul Toma din Aquino își dorește să contribuie la opera de convertire a musulmanilor, alimentând tematic controversele legate de islam ca deformare a realității, islamul ca religie a violenței, islamul ca religie fondată pe libertinajul sexual și, în final, (pretinsa) controversă legată de Muhammad însuși, prezentat drept un fals profet.[28] Oricum, importurile culturale pe filieră arabo-musulmană, în special cele care au alimentat neoplatonismul și aristotelismul, stau la baza renașterii culturale, filozofice și științifice a Occidentului ce a avut loc în secolul al XIII-lea.[29]

Înfrângerea otomanilor sub zidurile Vienei în 1683 avea să încheie coșmarul turcesc și să consolideze calea orientalismului. Imediat după retragerea pericolului militar și începutul lent, dar implacabil, al decăderii otomane, islamul se împodobește de culorile fantastice ale depărtării. Galland adaptează *O mie și una de nopți* la așteptările publicului european,

---

[25] *Ibid.,* 221.
[26] *Ibid.,* 135.
[27] De la numele acestui autor, limbile europene au păstrat termenul de „algoritm".
[28] Cardini, *Europe et Islam*, 133.
[29] *Ibid.*, 138.

obișnuit cu poveștile lui Perrault, lămpi și covoare fermecate umplu poveștile copiilor. Turbanele turcilor nu mai par amenințătoare în compozițiile lui Mozart, precum *Răpirea din serai*, și nici mustățile eroilor galanți din *Cosi fan tutte*.[30] Molière îl prezintă pe Monsieur Jourdain, în *Le Bourgeois gentilhomme*, cum ajunge să fie ridicat la rang de „mamamouchi", cu muftii și dervișii rotitori, iar Rossini îl reprezintă pe Mustafa-bey ridicat la rangul de „pappataci" în opera *L'Italiana in Algeri*.[31] Un an mai târziu, în 1814, Rossini compune o altă operă-bufă, *Il turco in Italia*. Deja orientalismul avea un secol, de la publicarea de către d'Herbelot a celebrei *Bibliothèque orientale*, cu subtitlul *Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient*.

După Galland și Herbelot, orientalismul se impune peste tot în Occident ca o știință metodic ordonată, împărțită în mai multe discipline, dar și ca formă a gustului, axă fundamentală ce va fi definită drept „exotism".[32] Prin orientalism, Occidentul ia în stăpânire în mod simbolic tot ceea ce înainte provoca frică. Ceaiul, cafeaua și ciocolata puteau fi acum consumate într-o atmosferă de seninătate și de delectare, în timp ce armatele europene, împinse irezistibil de randamentul economic al capitalismului industrial, își croiau drum peste mări, fluvii, prin deșert și stepă, pentru a „ordona", „civiliza", „educa" și de cele mai multe ori „elibera" populațiile locale, pe care le înțelegea tot mai puțin, de „înapoiere", „ignoranță" și „asuprire". Turci, persani și „bons sauvages" populează imaginația ce transpare din *Encyclopédie*, ca oglindă pentru moravurile europene, iar musulmanii se confundă tot mai mult, la Voltaire sau Lessing, cu fanatismul, intoleranța și mai ales cu tirania. Romanticii, Chateaubriand, Nerval, Gautier, Flaubert, Hugo, vor face din acel „departe" un motiv estetic, realizând călătorii și reînviind trecutul acelor locuri pline de mister, în timp ce puterile europene trasau frontiere, demarcau zone de ocupație și influență și puneau în practică sistemul economic și administrativ care să dreneze bogățiile acestor țări ocupate, între care nu cele mai puțin importante erau piesele arheologice ce vor face faima colecționarilor privați și a muzeelor europene.[33]

Vechea cruciadă pentru eliberarea Țării Sfinte este acum înlocuită de noua „cruciadă pentru progres", în care Canalul de Suez nu este decât un episod, care trebuie să se încheie inevitabil cu prăbușirea guvernării

---

[30] *Ibid.,* 266.
[31] *Ibid.*, 272.
[32] *Ibid.,* 273.
[33] *Ibid.*, 285.

otomane (orientale, în general), decadentă și coruptă în aceeași măsură în care era desfrânată și tiranică. Cu Europa plasată în centrul comerțului internațional după marile descoperiri geografice, cu puterea ei industrială, politică și militară, s-a născut și idealul democratic și constituționalismul modern. Europenii fiind în centrul sistemului mondial modern, islamul a ajuns din nou împins la periferie. Cum spune Frankopan, istoria a curs peste noi ca un potop,[34] ștergând și puținele urme pe care le mai puteam citi despre trecutul nostru comun. Nu este de mirare că nu știm mare lucru despre ceilalți, că uităm că centrul lumii civilizate, prospere și educate nu era Europa. Astăzi, numele de Bagdad sau Samarkand nu ne sună precum Oxford sau Cambridge, deși acesta era renumele lor binemeritat în perioada în care Europa occidentală era o periferie relativ barbară. Iar Jalalabad, Mosul, Kabul sau Alep ne sună ca sinonime pentru intoleranță, violență, terorism. De aceea, crede Frankopan, ar merita să ne aplecăm mai mult asupra petecelor de hartă pe care le știm mai puțin. Redescoperirea autentică a celuilalt ar putea șterge din neînțelegerile trecute și ne-ar putea apropia mai mult decât ne despart clișeele mediatice zilnice și temele predilecte ale orientalismului.

Bibliografie/References:

Brague, Rémi. *Au Moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam*. Paris : Flammarion, 2006.

Cardini, Franco. *Europe et Islam. Histoire d'un malentendu*. Paris : Seuil, 2002.

Frankopan, Peter. *Les routes de la soie. L'histoire du coeur du monde*. Paris : Flammarion, 2019.

Lane, Frederic C. *Venise, une république maritime*. Paris : Flammarion, 1985.

Lombard, Maurice. *L'islam dans sa première grandeur (VIIIe – XIe siècle)*. Paris : Flammarion, 2014.

Pirenne, Henri. *Mahomed și Carol cel Mare*. București: Meridiane, 1996.

Said, Edward W. *Orientalism. Concepțiile occidentale despre Orient*. București: Art, 2018.

Tolan, John V. *Les sarrasins. L'islam dans l'imagination européenne au Moyen Âge*. Paris: Flammarion, 2003.

AUTHOR BIO:

DRAGOȘ DRAGOMAN, born in 1977, is PhD in Sociology, with a thesis on social capital and democratization. He is Associate Professor with the Department of Political Science, Lucian Blaga University of Sibiu, where he teaches Political Anthropology and Political Sociology. His main research interests focus on the sociology of religion, Orientalism, Eastern philosophy, and the anthropological analysis of political power.

[34] Frankopan, *Les routes de la soie*, 18.

CC BY NC ND

File dintr-o epopee identitară: „De neamul marmațienilor”

MARIAN NENCESCU
Institutul de Filosofie
„Constantin Rădulescu-Motru”
Academia Română

e-mail:
nencescu_marian@yahoo.com

Article history
Received: 01.08.2020
Received in revised form:13.08.2020
Accepted: 14.12.2020
Available online:30.12.2020

Title: "Pages from an identity epic: The Marmatians"
Abstract: The Order of the Marmatian Knights is for professor and academician Alexandru Surdu not only a pretext for philosophical meditation, but also a book of origins. Speaking of the Marmatians, the wonderful people and places of the North of the country: Oaş, Maramures and Bucovina, the author feels more than the emotion of the man "from the center of the country, superficial connoisseur of the border area", inevitably having on this subject also a philosophical perspective.
Keywords: monograph; origins; Marmatia; knights; meditations;

Întâmplare sau destin - când e vorba de numerologie, discuțiile sunt împărțite - face ca a 12-a carte din ciclul *Vocații filosofice românești* să fie dedicată unei teme ce trece de cadrul strict filosofic, stabilit cu strictețe de inițiatorul său, profesorul-academician Alexandru Surdu[1], fiind dedicată unui neam și unui ținut „magic” al țării, Maramureșul istoric, sau *Marmația*, cum îi spune profesorul Al. Surdu, preluând o sintagmă de la Jordanes, și chiar mai de departe („Această patrie, așezată cu fața către Dunăre, pe care cei vechi

[1] În urmă cu câteva zile, filosoful Alexandru Surdu (24 februarie 1938 – 11 decembrie 2020) a trecut în lumina Gândului deplin. Dumnezeu să-l odihnească în pace!

au numit-o Dacia/ Haec Gothia quaem Dacia appellavere maiorem/, era despărțită la răsărit de roxolani, la apus de iazygi, iar la nord de sarmați/a septembrionem Sarmathe/”), de unde și denumirea de urmași ai marmaților și ai sarmaților, prezenți aici din vremea ultimei glaciațiuni.

Dacă ar fi să-i găsim totuși un echivalent literar cărții *Ordinul Cavalerilor Marmațieni* (Tg. Mureș, Ed. Ardealul, 2020) ar trebui să ne întoarcem în timp, poate la *Cântarea României*, a lui Alecu Russo, sau mai departe, la *De neamul moldovenilor*, a lui Miron Costin, cartea de căpătâi a istoriografiei noastre moderne, de la Mihail Kogălniceanu încoace. Asta și pentru că autorul primului poem filosofic din cultura noastră, *Viața lumii*, o meditație originală asupra vieții văzută ca un vis, și asupra sorții nedrepte, s-a silit să lase posterității și o mărturie „din ce neam au ieșit lăcuitorii Moldovei, ai Țării Românești, dar și românii din țările ungurești, care toți de un neam și odată descălecați suntu”, măcar că vremurile i-au fost potrivnice și „era trecut cu bătrânețile, om de 70 de ai...”, cum ne spune, ca să-și salveze tatăl de la o rușine veșnică, Dimitrie Cantemir.

Așadar, profesorul-academician Alexandru Surdu compune o carte în care filosofia este doar un pretext de meditație, tema centrală fiind Marmația eternă: „N-am scris prea multe despre Univers, dar mi-a fost dat să scriu câte ceva despre Marmația, care fiind atât de îndepărtată, ajung la ea doar pe cărări de gânduri, luminate câteodată cu făclii astrale, încât îmi pare uneori că-i partea mea de cer” (p. 7). Amestec de monografie, carte pedagogică și, pe alocuri, *poem epico-filosofic*, *Ordinul Cavalerilor Marmațieni* are echivalent, în creația profesorului A. Surdu doar în monografia *Scheii Brașovului* (București, Ed. Științifică, 1992), o carte a originilor, a începutului și a primilor pași în viață, o carte a Drumului ce duce simbolic spre Nord, spre îndepărtata Hiberboreea, țara unde, spune legenda, mai venea uneori divinul Apollo să ierneze, și să mai asculte odată cum „bat” geții *citerele,* rugându-se, cu cântări și imnuri înălțate către zei, să-i alunge pe dușmani. Căci aici este „țara veche”, unde Deceneu văzând că geții „se supun lui sufletește și că au înzestrare naturală, i-a învățat aproape toată filosofia... Iar predându-le lor etica le-a domolit obiceiurile barbare ... și i-au făcut să trăiască firesc, după legile proprii, pe care le numesc *belaginae* și, instruindu-i în domeniul logicii, le-a dezvoltat gândirea, făcându-i să fie mai dezvoltați la minte ca alte neamuri...” (Jordanes, *Getica*, Fundația Gândirea, 2001, ediție de Gabriel Gheorghe, p. 27).

Vorbind despre *marmațieni*, despre oamenii și locurile minunate din Nordul țării: Oașul, Maramureșul și Bucovina, profesorul Al. Surdu trăiește mai mult decât emoția omului „din centrul țării, cunoscător superficial al

zonei de graniță", având, inevitabil, asupra acestui subiect și o perspectivă filosofică. În cartea *Geneza formelor culturii* (1934), profesorul Petre P. Negulescu (1872-1951), și el *maiorescian*, ca și Al. Surdu, vorbește deschis depre *specificul național*, o temă ce a preocupat conștiința românească postbelică. Sprijinit pe o vastă documentație, deopotrivă antropologică, dar și filosofică, P.P. Negulescu excludea determinismul rasial, considerând că valorile materiale și spirituale ale popoarelor se împrăștie, prin *difuziune*, de la un popor la altul, la fel „precum un corp solid se împrăștie în masa lichidului în care se dizolvă". Comunitatea de idei, și implicit de cultură, nu se poate realiza decât printr-o „viață în comun". Iată cum vede profesorul Al. Surdu această *comuniune* naturală a neamului: „Cert este că românii din Maramureș, vecini cu granița de Nord, nu sunt mărginașii țării, ci dimpotrivă, au fost *descălecătorii de neam,* făcându-și simțită prezența în toate provinciile românești, dar rămânând izolați într-un fel de bastion, ca și bucovinenii, *al românității autentice* "(*Ordinul*, op.cit., p. 80). Așadar, suntem departe de *uniformizarea* de care vorbea P.P. Negulescu, asta și pentru că „înăuntrul fiecărui popor, unificarea formelor de viață, și, în genere, uniformizarea sufletească se lovesc de diversitatea intereselor sociale... " (*Geneza formelor culturii*, Ed. Eminescu, 1984, p. 463).

La rândul său, L. Blaga, încercând să determine și să înțeleagă *fenomenul românesc*, a pornit de la *categoriile* ce caracterizează cele trei ramuri ale creștinismului tradițional, în spațiul românesc (catolicismul, protestantismul și ortodoxia - n.n.), și, cu deosebire, în cel ardelenesc. Elementul ce dă stabilitate ortodoxiei românești este, în opinia lui L. Blaga, *sofianicul* („Sofia este ordinea și înțelepciunea divină care coboară în vremelnicie... Sofianic este un anume sentiment al omului, în raport cu transcendența (*Spațiul mioritic*, 1936, p. 90). În accepțiunea lui L. Blaga, sofianicul este fenomenul primar, transcendentul care coboară, o transfigurare de sus în jos, o idee speculativă, o trăire religioasă, o concepție despre viață. Același sentiment îl deprindem și din scriitura „hieratică", ca o boare ce vine dinspre trecut, a profesorului Al. Surdu: „Îngerul Domnului a sunat din trâmbiță destinului nostru, răscolindu-ne Trecutul. Uneori, după slujba de vecernie, se zice, la ceas de seară, înainte de luminarea Sfintei Cruci, se văd acolo, pe Gruiul Domnului, două umbre uriașe, ce parcă stau de strajă. Aici, la margine de Lume și de Țară. Să fie umbrele voievodale ale lui Bogdan și Dragoș? N-ar fi de mirare, căci aici ar trebui să fie locul lor de adunare..." (p. 177).

În afară de această determinantă *sofianică*, profesorul Al. Surdu mai identifică, în Marmația sa de suflet, și o orientare naturală spre *pitoresc*, o altă trăsătură stilistică a subconștientului, dacă ar fi să-i dăm crezare tot lui L.

Blaga: „Dragostea de pitoresc și de ornament are în viața țărănească, și ciobănească, românească o întâietate precumpănitoare, chiar asupra etnicului" (*Spațiul mioritic*, p. 126). Iată, de pildă, o însemnare despre obiceiurile populare „mireștene" (ale locuitorilor comunei Dragomirești, de le Valea Izei), trecute „De pe teren pe scenă, și viceversa" (cnf. titlului unui capitol al cărții - n.n.): „Primele manifestări publice, *înscenate*, ale obiceiurilor populare le-au organizat despărțămintele *Astrei* (Asociația Transilvană pentru Literatura Română și Cultura Poporului Român, înființată în 1861, de Mitropolitul Andrei Șaguna, și la renașterea căreia, actuală, a pus umărul și profesorul Al. Surdu - n.n.). Atunci se făceau expoziții de cărți, obiecte, costume. Primele spectacole s-au făcut pe scene improvizate. Hora mare, de exemplu, *deschisă*, cuprindea tot satul... Mai târziu, noii conducători, *conștienți de influența culturii populare* (s.n.), au interzis șezătorile, au confiscat sălile de spectacole, și au deschis așa zisele „cămine culturale", focare ale propagandei comuniste și centre de poluare a folclorului... Astăzi asistăm la coborârea de pe scenă a dansurilor populare și la reîntoarcerea lor în vechile locuri..." (p. 77). De aici, și până la formularea unor observații față de calitatea și conținutul cântecelor populare, nu e mare distanță. Reamintim că și L. Blaga era preocupat de calitatea cântecului tradițional și cu deosebire a sonorităților arhaice ce însoțesc trăirile interioare, astfel că observațiile profesorului Al. Surdu ating, *filosofic vorbind*, fondul problemei: „Am văzut la germani, la sârbi și la greci renașterea cântecelor populare, prin interpretarea lor în grupuri de cântăreți, astfel încât să poată fi cântate și de spectatori, la concerte. Ceva asemănător încercase și Adrian Păunescu, dar nu cu muzica populară. La români s-a ajuns, din păcate la un fel de „cult al personalității" interpretului. Ba chiar și la procese pentru revendicarea unui cântec. Ce fel de muzică populară este aceea pe care nu ai dreptul s-o cânți?" (p.77).

Citind cartea profesorului Al. Surdu, îi dăm, indirect, dreptate lui Lucian Blaga care afirma, în *Spațiul mioritic,* că dragostea pentru pitoresc, pentru nuanță și dicreție, conturează patrimoniul nostru stilistic, iar în acest sens „românul posedă un înalt potențial cultural". Dovadă este și satul maramureșean / *marmațian* contemporan: „În ciuda numeroaselor stiluri, se observă tendința de menținere a unor elemente tradiționale, adesea destul de costisitoare, dacă ne referim la porțile tradiționale... *Porțile împărătești*, le spunem noi, sunt de o mare frumusețe și păstrează vechi simboluri traco-gete și creștine. Din păcate, sunt tot mai rare casele de lemn, cu stâlpi totemici și colane ale timpului..." (p. 111).

Trăind, adesea, în case de lemn, sau care imită arhitectura tradițională,

croite din bârne uscate la soare, spălate de ploi și albite de zăpezi, printre scoarțe, unelte și veșminte vechi, transmise din generație în generație, marmațienii au ceea ce s-ar numi *simțul istoriei*, metaforă ce explică de ce, în împrejurări istorice speciale, aici își are geneza însăși *constituția spirituală* locală, ca atare. La acest simț, special, ce transformă lumea concretă, într-o experiență sensibilă și imaginară, face apel profesorul Al. Surdu atunci când încearcă să constituie *Asociația Bogdan Dragoș*, a nobilimii românești din Maramureș, cu sediul la Sighetul Marmației, oraș unde s-au reunit neamurile cu ascendență nobiliară, atestate de pe vremea Regelui Carol Robert de Anjou, care a conferit cnezilor și voievozilor maramureșeni primele Diplome. Și tot aici au locuit și au scris despre aceste tradiții Ioan, Cavaler de Pușcariu (*Date istorice privitoare la familiile nobile române*, 1892 și 1895) și Ioan Mihali de Apșa (*Diplome maramureșene din secolele XIV și XV,* 1900), cărți „greu de citit și de transportat", cum observă profesorul Al. Surdu. Mai aproape de noi, prin strădania Luciei (Binecuvântată să-i fie memoria! - n.n.) și a lui Ioan Piso, a fost editată cartea lui Alexandru Filipașcu, *Enciclopedia familiilor nobile maramureșene de origine română* (Ed. Eikon, 2015), o amplă referire la cele 458 de familii nobile din Maramureș. Vorbind despre reuniunile de la Vișeul de Sus ale urmașilor Cavalerilor marmațieni, profesorul Al. Surdu are o nostalgie... cosmică: „Sunt în sală și se uită la tine cum vorbești, cum îi arunci în istorie cu 800 de ani în urmă, oameni care încă se mai duc la mormintele bunicilor cu flori..." (p. 188). Iar încheierea, are parfum de hrisov îngălbenit de vreme: Dacă *tradiția e merindea sufletului* (s.n.), tradiția Cavalerilor Marmațieni este „traista" sufletului pentru orice marmațian adevărat" (p. 188).

Poveste a trecutului, cronică a neamului, sau punte spre viitor, *Ordinul Cavalerilor Marmațieni* este rezumatul *operei sociale* a profesorului Al. Surdu, este *diata* sa pentru cărturari, pentru urmașii Cavalerilor de odinioară, dar și pentru *coconii* și *zânele* locului, frumos împodobiți, purtați de mână, de părinți, la procesiuni și hramuri: „Îmi imaginez o cetate imensă, undeva la graniță, între Marmația și Sarmația... întărită de portavocea eternului, și răsunând de chemarea Marelui Comandor - *Vera Fides*! Iar de departe, ecoul, plutind pe valurile înspumate de „sineală, de aur și de sânge", (culorile în care este pictat *Codicele de la Ieud* - n.n.), răpunzând ca o trâmbiță a Destinului - *Usque ad Mortem!* (p. 195).

Este chemarea Țării Străbune, compusă *epopeic* de profesorul Al. Surdu, în 12 cânturi/*versete*, a Hiberboreei visată de antici și regăsită *in aeternum* de un împătimit al trecutului. Asta pentru că, dezvăluindu-și misterul, cultura tradițională răspunde unei nevoi mereu vii, de conservare și securitate. Iar

dacă am supraviețuit, maramureșenii în primul rând, și noi toți, ca neam, este și pentru că am avut mereu, vorba profesorului Al. Surdu, ,,desagii'' plini cu merindele sufletului. Așa să ne ajute, Dumnezeu!

AUTHOR BIO:

MARIAN NENCESCU is a scientific researcher at the Institute of Philosophy of the Romanian Academy, in Bucharest, and is part of , as a publicist-commentator, on cultural issues, from the scientific board of publications *Curtea de la Argeș* (awarded the *Academic Merit* by the Romanian Academy), *UZPR Magazine,* and *Astralis*, from Bucharest. He is a permanent contributor to *Revista de Filosofie* and *Revista Izvoare Filosofice (Philosophy Magazine* and *Philosophy Sources Magazine*), from Tg. Mureș.

CC BY NC ND

„Recompunerile lui Proteu. Gheorghe (George) Manolache”[1]

CRISTINA VOHN
Scientific Researcher III, PhD,
Institute of Political Sciences and
International Relations “Ion I. C. Brătianu”,
Romanian Academy

e-mail:
cristinavohn@gmail.com

Article history
Received: 20.10.2020
Received in revised form:22.10.2020
Accepted: 30.11.2020
Available online:30.12.2020

Title: “Proteus's recompositions. Gheorghe (George) Manolache”

Abstract: This book is a manifestation of respect and gratitude towards the teacher and man of culture Gheorghe I. Manolache – testifies about the existence of Romanian cultural personalities who keep Romanian culture connected to the universal culture and who contribute to the development of cultural currents in the Romanian space for the major benefit of Romanian culture.

Keywords: book; gratitude; writer; teacher; photos;

Cultura română s-a aflat mereu „sub vremi“, vorba cronicarului. Dacă ne uităm la perioada de după cel de-al Doilea Război Mondial, vedem cum, sub diferitele regimuri politice, cultura a fost condiționată și/sau constrânsă: în timpul regimului comunist, ideologic, după 1990, pecuniar. Tot timpul, cărturarii au trebuit să depună eforturi considerabile pentru a-și îndeplini menirea, pentru a îmbogăți cultura națională, a o perpetua și a o ține conectată la cultura universală.

[1] *Recompunerile lui Proteu. Gheorghe (George) Manolache*. Codina Săvulescu și Ovidiu Marian (editori). Baia Mare: Acteon Books, 2020, 250 p.

Și totuși, România are personalități culturale autentice care au răzbătut dincolo de regimuri politice, fără compromisuri politice și, mai ales, valorice. Reușește cumva neamul acesta, în vremuri oricât de potrivnice, să emane oaze de culturalitate, în insule mai mari sau mai mici, prin oameni pasionați și dedicați, al căror merit ar trebui apreciat la reala lui valoare.

Un astfel de om de cultură este Gheorghe I. Manolache, profesor la Universitatea „Lucian Blaga“ din Sibiu, membru al Uniunii Scriitorilor din România, poet, critic și istoric literar, căruia foști studenți și actuali colaboratori i-au dedicat o lucrare aniversară, cu ocazia împlinirii vârstei de 70 de ani, recent publicată de Editura Acteon Books din Baia Mare: *Recompunerile lui Proteu. Gheorghe (George) Manolache*. Un titlu care ne duce cu gândul la „bătrânul“ simbolic al mitologiei grecești care, în spirit postmodern, ne îndeamnă la recompunerea/regândirea ideilor, conceptelor, semnificațiilor, spre re/găsirea sensului lor originar.

Tânărul poet (autor sub pseudonimul George Vrânceanu) care-și făcea debutul la numai 19 ani, în anul 1969, cu volumul *Cerul în apă*, apărut la Editura Junimea din Iași, s-a bucurat de aprecierea unor personalități precum Ana Blandiana și Laurențiu Ulici și a prestigioaselor reviste culturale *Contemporanul* și *Amfiteatru* care i-au publicat recenzii elogioase. A devenit un colaborator constant al celor 2 reviste culturale (alături de multe altele, dintre care amintim aici numai *Tribuna*, *Viața Românească* și *România literară*), lărgindu-și aria de creație, alături de poezie publicând cronici, recenzii, studii. Plenitudinea a reușit însă să o atingă după 1990, când rigorile ideologice comuniste au fost disipate de energia românilor dornici de libertate. În starea de libertate, Gheorghe I. Manolache a putut urma o carieră universitară și s-a putut consacra deplin studiului postmodernismului.

Numeroasele volume (ca autor și coordonator) publicate, în special după anul 2000, dedicate modernismului și postmodernismului universal și/sau receptării acestuia în spațiul românesc stau mărturie în acest sens. Poate că una dintre cele mai importante direcții a cercetărilor domniei sale este reconsiderarea fenomenului cultural local, a localismului creator și a literaturii de grad secund – teme cel mai adesea întâlnite în opera sa – cu accent desigur pe cultura română care propune reconsiderarea unor concepte precum marginalitate sau liminalitate și, subsecvent, a creației culturale românești. Amintim aici numai câteva dintre volumele de autor: *Regula lui doi (registre duale în developarea postmodernismului românesc)*; *Degradarea lui Proteu (experiențe postmoderne în proza românească a anilor ’80)*; *Literatura de grad secund*; *Anton Naum. Zborul liber al unei vesele satire (între creştinism țărănesc*

şi clasicism greco-latin); *Resurecția localismului creator: o experiență spirituală în Mitteleuropa provinciilor literare*.

Aceste volume, surprinzător, se regăsesc în volumul aniversar. Este inovația adusă de cei doi editori ai lucrării care au găsit de cuviință – în/prin spirit pur postmodern – să includă fragmente din câteva cărți ale autorului, în prima parte a volumului „Energhia Textuală". Este vorba, așa cum spun editorii, de un „*dar* culant, particularizat tocmai de sensul premeditat pe care îl cultivă: nu doar Gheorghe (George) Manolache *primește*, ci și *dăruiește*, de această dată, sensurile și semnificațiile vieții și ale textului" (p. 5).

Este reliefată prin acest gest natura umană specială a personajului aniversat – „eleganța și bunătatea" (p. 175), „dăruirea" și „pasiunea" (p. 184), „euforia" (p. 199), „jovial, cu o căldură sufletească molipsitoare (p. 211), „întruchipare a înțelepciunii" (p. 220), „Magister, camarad, părinte" (p. 236), citând numai câteva dintre caracterizările personalității domniei sale relevate în cuprinsul cărții – care întruchipează imaginea din poveștile copilăriei, a omului care dăruiește bunătate. Această trăsătură – rară în rândul oamenilor de cultură care sunt adesea mult prea egoiști – a fost în mod natural folosită de profesorul Gheorghe I. Manolache spre folosul învățăceilor săi.

Profesori sunt mulți, dar creatori de școală, foarte puțini. Și nu vorbim aici de școală ca instituție, ci de discipoli, de oameni de cultură pe care îi crești și îi dezvolți și care-ți împărtășesc curentul de gândire în care crezi și pe care-l cultivi. Poate și pentru că, așa cum îl caracterizează pe aniversat unul dintre colegii săi, „deși este foarte exigent atât cu sine, cât și cu studenții săi, este un om căruia îi place să construiască, să stimuleze actul creator, nu să-l inhibe. Nu întâmplător, doctoranzii țin foarte mult la el." (p. 223)

Numele consacrate, care semnează cea de-a doua parte a cărții „Gestualități aniversare", vin să ateste prestanța intelectuală a omului de cultură: Diana Adamek, „Dărnicia barocă a lui doi: între decis și decisiv. Prefață, Regula lui Doi"; Maria-Ana Tupan, „Vita insignis"; Doina Florea, „Cerul în apă sau despre serenitate"; Antonio Patraș, Roxana Patraș, „Bunul simț ca paradox: de la Anton Naum la Gheorghe Manolache"; Maria-Lucia Rusu, „La ceas aniversar"; Iulian Boldea, „Rigoarea gândirii critice"; Mircea Braga, „Imperialul și *spiritus loci* ca „diversiune" arhetipală"; Lucian Chișu, „Fănuș Neagu – înainte de debutul editorial"; Constantin Cubleșan, „Eleganța discursului critic"; Ovidiu Dan, „La aniversară"; Ioan Derșidan, „Adevărul și puterea cuvântului"; Cătălin Ghiță, „Înțelepciunea ca seninătate generoasă"; Gheorghe Glodeanu, „Gânduri la ceas aniversar"; Adrian Petre Popescu, „Poetul și criticul Gheorghe Manolache văzut dinspre miazănoapte"; Daniela Sitar-Tăut: „La Universitatea Comenius din Bratislava"; Ion Vlad, «Postfață.

Degradarea lui Proteu, Editura Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2004». Toți s-au reunit în paginile unui volum aniversar – unul din cele mai înălțătoare gesturi de apreciere de care poate avea parte un profesor – pentru a omagia un om de cultură și un profesor care a răzbătut printre timpuri și care a marcat devenirea intelectuală a unor întregi generații.

O remarcă finală privind poemul publicat spre sfârșitul cărții, care-i aparține Viorellei Manolache – fiica și urmașa cărturărească deloc inhibată de mărimea tatălui –, „Enkidu (discurs despre sinceritate). Tatălui meu, răspuns la poemul „Ghilgameș", un poem, desigur postmodern, de mărturisire deschisă a dragostei filiale.

Colecția de fotografii integrată volumului este mărturia trecerii timpului, a unora dintre momentele poate cele mai fericite din viața profesorului Gheorghe I. Manolache. Ele redau sub impactul suprem al imaginii o mică parte din viața domniei sale, care a pendulat între cărți, catedră și familie.

Volumul de față – o manifestare a respectului și recunoștinței față de profesorul și omul de cultură Gheorghe I. Manolache – depune mărturie despre ființarea personalităților culturale românești care țin conectată cultura românească la cea universală și care contribuie la dezvoltarea curentelor culturale din spațiul românesc spre beneficiul major al culturii române.

AUTHOR BIO:

CRISTINA VOHN, Scientific Researcher III, PhD, Institute of Political Sciences and International Relations "Ion I. C. Brătianu", Romanian Academy. Author of the book *Politică externă și securitate în România interbelică: O analiză cantitativă (1919-1939) – Foreign policy and security in the interwar Romania: a quantitative analysis (1919- 1939)*, ISPRI Publishing House, Bucharest, 2018, coordinator or co-author (the most recent): *În luptă cu noi, cu virusul și cu crizele lumii. Jurnal academic în pandemie – In battle with us, with the virus and with the crisis of the world. Academic Journal in pandemic*, ISPRI Publishing House, Bucharest, 2020, *The Geopolitical Black Sea Encyclopedia*, Cambridge Scholars University, 2020, *100 Years Since the Great Union of Romania*, Cambridge Scholars University, 2019, *Enciclopedia de Diplomație – Encyclopedia of Diplomacy*, RAO Publishing House, 2019. Member in the editorial team of *Revista de Științe Politice și Relații Internaționale – Review of the Political Sciences and International Relations* and peer reviewer of national and international journals and Publishing Houses.

CC BY NC ND

Exilul – o temă recurentă în preocupările criticului literar Ștefan Ion Ghilimescu[1]

MIHAELA ALBU
Uniunea Scriitorilor din România

e-mail:
malbu47@gmail.com

Article history
Received: 25.08.2020
Received in revised form: 30.10.2020
Accepted: 20.12.2020
Available online: 30.12.2020

Title: "The exile - a recurrent theme in the concerns of the literary critic Ștefan Ion Ghilimescu"

Abstract. The literature of the exile is a main topic in Stefan Ion Ghilimescu's books, such as *Dinastia de cărturari a Ciorăneștilor* (co-author Mihai Gabriel Popescu), 2000; *România exilată. George & Alexandru Ciorănescu*, 2008; *Timpul și oglinda. Contribuții ciorănesciene*, 2019 or even in other composite volumes: *Vederi și atitudini critice,* 2013; *Ochiul lentilei,* 2017.

First of all, in our paper we put into evidence that many of Ghilimescu's studies highlight the Romanian literature forbidden by the communist regime, because he makes known important writers who lived and create far from their native country. Secondly, we make the point that, unfortunately, Ghilimescu and other literary historians, individually, replace official institutions (such as Ministry of Foreign Affairs, Ministry of Culture, the Romanian Writers' Union etc.), disinterested in rehabilitating the unity of the two literatures.

Keywords: Romanian literature; exile; communist regime; Ștefan Ion Ghilimescu;

Introducere

Criticul literar, cercetătorul care și-ar afla răgaz să se oprească asupra scrierilor unui confrate – în cazul de față ale lui Ștefan Ion Ghilimescu – ar înregistra, poate, mai întâi cantitatea, i.e. numărul de cărți de critică și istorie

[1] O variantă a acestui eseu a fost publicată și în revista *Observatorul*. Text disponibil la http://www.observatorul.com/default.asp?action=articleviewdetail&ID=21721

literară, scrise și publicate până în prezent. Nu le vom număra acum, lăsând cititorul (curios și interesat) să o facă. Nici nu vom cita toate titlurile, rezumându-ne doar la cele al căror subiect este pentru autor o preocupare constantă, fiind totodată și în atenția noastră de câțiva ani buni. Este vorba despre *exil*, Ștefan Ghilimescu fiind unul dintre cei mai avizați cunoscători și analiști ai fenomenului cultural petrecut în afara granițelor (nu includem, desigur, aici producția literară a românilor basarabeni, bucovineni ori al celor din Banatul sârbesc).

Recuperarea operelor unor mari scriitori

În multe articole din reviste (ne referim îndeosebi la cele din *Jurnalul literar*, dar și din *Argeșul, Viața Românească, Ramuri, Contemporanul, Astra, Luceafărul, Nord Literar* ș.a.) ori capitole din volume ca *Vederi și atitudini critice,* 2013; *Ochiul lentilei,* 2017 și chiar volume integral axate pe activitatea unor scriitori din exil (*Dinastia de cărturari a Ciorăneștilor* – în colaborare cu Mihai Gabriel Popescu, 2000; *România exilată. George & Alexandru Ciorănescu*, 2008; *Timpul și oglinda. Contribuții ciorănesciene*, 2019, Șt. I. Ghilimescu demonstrează că, prin constanța cu care abordează „tema exilului”, precum și prin acribia cercetării reușește să impună în conștiința cititorilor nume importante ale scriitorilor români – dacă ar fi să ne referim numai la Alexandru și George Ciorănescu, de exemplu.

O parte dintre cărțile sale sunt culegeri de articole scrise în timp (la sfârșitul fiecăruia este consemnată data scrierii/publicării, drept „martor” al momentului la care ajunsese (el, alături de alți cercetători) în recuperarea operelor unor mari scriitori care au trăit și au creat departe de țară.

„Tema exilului” (așa cum și-a intitulat el însuși un paragraf din volumul *Vederi și atitudini critice*, ed. Cetatea de Scaun, 2013) are o puternică motivație în preocupările sale (lăsând la o parte subiectivitatea datelor personale – locuiește în Fieni, orașul italienistului Mircea Popescu, oraș situat nu departe de Mioveni, locul de naștere al Ciorăneștilor). Așadar, pe lângă aceste motivații de ordin direct geografic, Ștefan Ghilimescu își asumă conștient o responsabilitate de „misionar”, exact așa cum o apreciază la un moment dat pe cea demonstrată și de Ileana Corbea, convins el însuși de „necesitatea urgenței recuperării și integrării moștenirii culturale a exilului anticomunist românesc în canonul național” (op. cit., p. 130), de vreme ce această recuperare a exilului și integrarea „expresiei lui literare în canonul național, după revoluția din 89, întârzie să devină un proiect și o politică de

stat de oarecare coerență chiar și după condamnarea oficială a comunismului”[2].

Recuperarea și *integrarea* exilului cultural românesc sunt așadar până astăzi aproape în totalitate inițiative particulare.

O contribuție importantă o datorăm, printre alți câțiva cercetători – nu mulți, din păcate –, lui Ștefan Ion Ghilimescu. Cea mai substanțială, prin datele inedite, dar și prin amploarea informației, o putem considera cea despre Alexandru Ciorănescu, dar nu mai puțin despre George Ciorănescu (și „dinastia” Ciorăneștilor, în general!). Altele supun atenției nume ca Alexandru Busuioceanu ori Mircea Popescu, ediții apărute în țară, studii și comentarii menite a restitui astăzi ceea ce s-a întâmplat cultural departe de țară în perioada comunistă. Dar pe lângă numele unor scriitori de valoare din exil și în general al unor intelectuali implicați în acțiuni majore, cu rezultate asemenea, istoricul literar aduce în atenția cititorului activitatea unor importante instituții ale exilului. Iată, de pildă, Fundația Universitară „Carol I”, al cărei secretar general a fost George Corănescu, informația fiind prilejuită de prezentarea volumului *George Ciorănescu și exilul românesc*, volum ce cuprinde corespondența acestuia cu scriitori și oameni politici importanți ai exilului românesc.

Unele articole din volume sunt astfel – aparent – cronici de carte. Și – insistăm – numai aparent, deoarece, pe lângă prezentarea, analiza și necesara informație cu privire la conținutul unor lucrări, autorul face adesea o trecere în revistă a ceea ce s-a scris despre exil și totodată un aspru rechizitoriu asupra nepăsării autorităților pentru recuperarea valorilor exilului. Laudă, în schimb, și pe bună dreptate, pe lângă „inițiativele fostelor instituții ale exilului și ale unor exilați”, „efortul surd, dar plin de abnegație al unor *particulari* care s-au transformat în adevărate instituții ale cercetării și valorificării anvergurii fenomenului, cum, de pildă, revista *Jurnalul literar* sau editura Jurnalul literar, conduse de istoricul și criticul literar Nicolae Florescu”[3].

Inițiativele particulare nu sunt însă îndeajuns pentru „a aduce acasă” o atât de vastă și mai ales valoroasă parte a culturii române și aproape niciun text semnat de cel care cunoaște atât de bine fenomenul exilului, rod al cercetării de ani de zile, nu ocolește dezvăluirea nepăsării autorităților române de astăzi față de activitatea culturală, de cărțile scriitorilor, de

---

[2] Ștefan Ion Ghilimescu, *Vederi și atitudini critice* (Târgoviște: Editura Cetatea de Scaun, 2013), 121.
[3] *Ibidem*.

revistele editate de jurnaliștii români din exil și chiar față de bibliotecile acestora.

Am putea da mai multe exemple. Ne vom opri la unul singur – o altă prezentare de carte (interviurile lui Cornel Nistea cu câțiva reprezentanți ai exilului, puse sub o parafrază a considerațiilor lui Virgil Ierunca, *Tragismul exilului românesc*), iar dintre aceste interviuri – cel cu esteticianul și criticul literar Titu Popescu. Fiind el însuși exilat pentru o bună perioadă în Germania, Titu Popescu subliniază existența literaturii exilului, dar și „întinderea" și „valoarea" acesteia, fiind astfel vorba, în fapt, „despre două literaturi crescute în condiții net diferite, deși specificul estetic, de a fi scrise în aceeași limbă românească, le certifică unitatea."

De aceea, având în vedere realitatea practică, existența unei literaturi a exilului, pe interlocutor îl „intrigă" (cum și pe Ștefan Ghillimescu, dar nu mai puțin pe noi!) „faptul că în condițiile libertății dobândite în țară după 1990, nici măcar una dintre instituțiile de stat cu rol în materie (Ministerul de Externe, Uniunea Scriitorilor, Institutul Cultural Român, la care aș adăuga – scrie St. Gh. – INMER și IRIR) nu își asumă rolul refacerii unității celor două literaturi"[4].

Concluzii

Și astfel, drept scurte concluzii în semnalarea uneia dintre preocupările majore ale lui Ștefan Ghilimescu – tema exilului – nu aflăm alte cuvinte mai de folos decât tot pe cele ale criticului și istoricului literar: „Noi, românii, trebuie să recunoaștem franc, nu prea avem vocația respectului firesc pentru faptele de bravură culturală și valoarea operei înaintașilor. S-ar zice că nu ne place deloc să ștergem cum se cuvine praful uitării și al ignoranței și să facem loc *in situ,* la locul cuvenit, patrimoniului literar pe care câinoșenia vremilor l-a fragmentat sau l-a înstrăinat la un moment dat"[5].

Și totuși, dacă nu ar fi cercetători de calibrul lui Ștefan Ghilimescu – cu dorința de „a șterge praful uitării" și chiar al „ignoranței", dar îndeosebi cu știința și acribia pe care a demonstrat-o în toate scrierile sale, patrimoniul literar/ cultural creat departe de granițele României, dar nu mai puțin *românesc,* ar rămâne în continuare o pagină albă pentru mulți contemporani.

[4] Idem, *Ochiul lentilei. Critice* (Cluj-Napoca: Editura Limes, 2017), 283.
[5] Ștefan Ion Ghilimescu, *Vederi și atitudini critice* (Târgoviște: Editura Cetatea de Scaun, 2013), 175.

Bibliografie/References:

Ghilimescu, Ștefan Ion. *România exilată. George & Alexandru Ciorănescu.* Pitești: Editura Paralela 45, 2008.

Ghilimescu, Ștefan Ion. *Vederi și atitudini critice.* Târgoviște: Editura Cetatea de Scaun, 2013.

Ghilimescu, Ștefan Ion. *Ochiul lentilei. Critice*. Cluj-Napoca: Editura Limes, 2017.

Ghilimescu, Ștefan Ion. *Timpul și oglinda. Contribuții ciorănesciene*. Cluj-Napoca: Editura Limes, 2019.

Popescu, Mihai Gabriel, & Ghilimescu, Ștefan Ion. *Dinastia de cărturari a Ciorăneștilor*. Târgoviște: Editura Bibliotheca, 2000.

AUTHOR BIO:

MIHAELA ALBU (b. 1947 in Craiova) studied Philology at the University of Bucharest. In 1983 she earned her PhD from the University of Bucharest. Between 1974 – 2012 she was teaching at the University of Craiova, and between 2012-2015 at the Univ. „Spiru Haret", Bucharest, Faculty of Journalism. Between 1999 and 2004 she interupted her activity in Romania because she won a competition being appointed as a visiting professor at Columbia University in New York, „Nicolae Iorga" Chair, where she taught Romanian language & culture. Mihaela is a member of the Romanian Writers' Union, of the Union of Professional Journalists in Romania, of the Romanian - American Academy, and of other cultural associations. She is also the director (and founder) of the international cultural magazine *Carmina Balcanica*, of the literary magazine *Antilethe*, and the editor-in chief of the literary magazine *Lumina lină*. *Gracious Light* (USA), a member in the editorial board of several newspapers and magazines, and a president of the international Cultural Association „Carmina Balcanica". She published more than 400 essays (both in Romanian and foreign magazines from the United States, Germany, Italy, Israel, Moldova, Canada, England). And also about 30 volumes of literary criticism (some in collaboration with Dan Anghelescu), poems, short stories and interviews.

CC BY NC ND

Un basm bănățean cu strigoi, în dublă cheie de lectură

LILIANA DANCIU
Centrul de Cercetare a Imaginarului „Speculum”
Universitatea „1 Decembrie 1918” Alba Iulia

e-mail:
liliana.danciu70@yahoo.com

Article history
Received: 15.08.2020
Received in revised form:29.11.2020
Accepted:20.12.2020
Available online:30.12.2020

Title: “A Banat fairy tale with undead in a double reading key”

Abstract: In this article, I have in mind a fairy tale from Banat with a "feminine" undead, "The Empress's Girl Strag", which I will analyze from the perspective of a double key interpretation: esoteric, fantastic and socio-anthropological, feminist. In this extremely short fairy tale, told by the storyteller in a laconic and alert formula, it tells the story of an emperor's daughter who dies and turns into an undead. The absence of information regarding the cause of the transformation implies the obligation of an esoteric knowledge from the reader / listener to whom the narrator addresses. On the other hand, this aspect can suggest its lack of interest in this part and directing the listener's attention to the proposed magical solution and the implicit "moral".

Keywords: ethnology; folklore; superstitions; woman; supernatural beings;

Într-un articol publicat în *Nedeia*, revistă de cultură tradițională, propuneam o lectură socio-antropologică pentru basmul fantastic bănățean *Strigoiul*[1], insistând asupra faptului că „fabulosul, evident încă din titlu, funcționează ca o interfață menită a disimula dimensiunea etico-didactică și moralizatoare specifică mentalității conservatoare a satului

[1] Apărut în colecția realizată de învățătorul George Cătană, *Povești. Balade. Povestiri* (Antologie, studii, bibliografie și glosar. Prefață de Nicolae Pârvu. Timișoara: Casa Creației Populare a Județului Timiș, 1969).

românesc (bănățean) tradițional"[2]. Trama acestui text vizează evidențierea efectelor nefaste ale încălcării unor tabuuri și interdicte impuse de norma socială a comunității în complexul magico-ritualic de relații premaritale: pe scurt, o tânără își dorește un ibovnic de pe „celălalt tărâm" și acesta îi apare în ipostaza malefică a „alterității absolute", strigoiul; pentru că fata nu recunoaște cum i-a găsit mormântul, strigoiul îi ucide părinții și apoi pe ea; îngropată de comunitate la marginea drumului, proscrisa se transformă în floare, urmând a fi „culeasă" de un fecior de împărat care o duce acasă și, prin dragostea lui „diurnă", o readuce la stadiul de „ființă vie"; strigoiul o urmărește în continuare, dar, cu ajutorul întregii comunități, este distrus cu armele magiei.

Introducere

Figura înspăimântătoare a strigoiului este absorbită de basmul popular din ansamblul de credințe magico-ritualice respectate cu strictețe și impuse calendaristic prin marile sărbători care marchează momente marcante ale anului: echinocțiile (Sâmedru și Sângeorz), noaptea Anului Nou dacic (Sânandrei sau Gădinețul Șchiop), Sântoaderii, solstițiale (Moș Crăciun și Sânzienele) marcate de puternice interdicte. Lupul și calul, ipostaze zoomorfe ale unor zeități ancestrale, și-au împărțit calendarul ritualic arhaic românesc, cel dintâi marcând iarna, prin moartea și învierea zeului, celălalt, începutul verii. Singura perioadă a anului când strigoii nu își fac apariția este vara, între solstițiul de vară și echinocțiul de toamnă, existând credința că Sântilie îi plesnește cu biciul său de foc. Deși „viul" și „mortul" reprezintă stări opuse la toate nivelurile și tocmai de aceea bine separate ritualic prin practici minuțioase realizate pentru a asigura „trecerea" definitivă în „lumea cealaltă", teama de revenire în „lumea asta" a „celor plecați" persistă.

Credința că moartea înseamnă renaștere a sufletului într-o altă formă de existență, într-un alt plan a făcut posibilă apariția ideii restaurării viului într-o altfel de manifestare. Aceste lumi paralele, sensibil diferite, se intersectează cu prilejul marilor sărbători ale anului, reiterări ale timpului sacru genezic, când „cerurile se deschid", planurile dimensionale se contopesc, iar morții se întorc printre cei vii. De aceea, morții trebuie îmbunați, iar viii trebuie să le câștige protecția prin pomeni organizate

[2] Liliana Danciu, „Un basm fantastic din Banat în cheie socio-antropologică", în *Nedeia*, VII, nr. 2 (14) (decembrie 2019), 67-73.

constant, adevărate festinuri ritualice care să le astâmpere foamea și setea fabuloase.

În dimensiunea generoasă a spațiului narativ, fantasticul terifiant se diluează în miraculosul basmic pentru a deveni pretextul unei povești moralizatoare, ce vizează impunerea unor norme stricte în ceea ce privește comportamentul fetelor înainte de căsătorie, viețuirea în doi și după ce unul dintre soți a murit[3]. Tabuurile și interdictele sunt păstrate și transmise mai departe cu aceeași sfințenie, dar „rescrise" în cadre narative noi care pot fi (re)povestite pe o direcție mereu adaptată realităților contemporane povestitorului.

De asemenea, în analizele comparative ale basmului și ale riturilor de înmormântare, a devenit un loc comun faptul că basmele, având ca nucleu narativ călătoria eroului în „lumea de dincolo" pentru a salva fete de împărat și a înfrânge ființe fabuloase negative, prezintă de fapt elemente de geografie imaginară din riturile funerare care descriu „călătoria dalbului călător" și etapele integrării lui depline în „lumea cealaltă". De aici, posibilitatea ca înțelepciunea populară să fi investit cu valențe didactice specia basmului, în primul rând, pentru a exprima „metaforic" frica ancestrală cu privire la întoarcerea morților, și în al doilea rând, pentru a-i pregăti pe cei vii cu privire la pericolele marii călătorii din lumea de dincolo[4]. Mergând pe această logică interpretativă, basmul este încărcat cu sensuri ocultate și valori eterne ale unei cunoașteri esoterice, răspândită „exoteric" în agora țărănească, dar numai celor care au „urechi de auzit" și, implicit, deschiderea necesară pentru a practica o adevărată și indispensabilă hermeneutică a magicului. În egală măsură, basmul conservă „miezul ideologic" al stereotipiilor de mentalitate colectivă și individuală cu privire la rolurile sociale și ritualice ale femeii și ale bărbatului. Prin prisma acestor considerente, se pot impune cel puțin două direcții de lectură.

În acest articol, am în vedere un alt basm bănățean cu strigoi, de data aceasta unul de „gen feminin", *Fata împăratului strâgoaie*[5], pe care îl voi analiza prin prisma unei duble chei de interpretare: esoterică, fantastică și socio-antropologică, feministă. În acest basm extrem de scurt, relatat de povestitoare într-o formulare pe cât de laconică, pe atât de alertă, se

[3] Cf. Otilia Hedeșan, *Strigoii* (Ediția a II-a revăzută. Cluj-Napoca: Editura Dacia XXI, 2011), 48.

[4] Cf. Ștefan Dorondel, *Moartea și apa. Ritualuri funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc* (Prefață de Marianne Mesnil. București: Editura Paideia, 2004), 267-269.

[5] Otilia Hedeșan, *Basme din Banat. Lecturi postcanonice* (Timișoara: Editura Universității de Vest, 2016), 198-200.

povestește despre o fată de împărat care moare și se transformă în strigoaică. Absența informațiilor privitoare la cauza transformării subînțelege, pe de o parte, obligativitatea unei cunoașteri esoterice a cititorului / ascultătorului căruia povestitoarea i se adresează, dar, pe de altă parte, poate sugera lipsa ei de interes pentru această parte și dirijarea atenției ascultătorului atât asupra soluției magice propuse, cât și a „moralei" implicite. În mod inexplicabil, tatăl îi expune sicriul într-o biserică și, noapte de noapte, pune de pază câte un soldat care este mâncat până dimineață de nesățioasa creatură. Lanțul acestor evenimente nefaste este întrerupt de un „granadir" care cere de trei ori sfatul unei babe „știutoare"[6]. Ea îi indică trei *loci sacri* unde se poate ascunde spre a nu fi *văzut* de strigoaica flămândă: icoana Maicii Domnului; clopotele; la capul și în sicriul creaturii. În ultima încercare, tânărul ocupă locul de veci al strigoaicei și o obligă să zăbovească în spațiul sacru al bisericii celor vii, în afara spațiului protector. Ființa supra-naturală devine acum complet vulnerabilă, astfel încât ritualul de destrigoire – plesnirea celor șapte rânduri de piele – poate fi făcut în siguranță. După această practică exorcistă, fata învie și îl recunoaște pe „ucenicul vrăjitor" drept viitor soț, amândoi așteaptând zorii „la cap la copârșeu". Împăratul însuși vine spre a-i duce acasă „cu căruța", iar povestitoarea concluzionează prin clasica formulă basmică: „dacă n-or murit, mai trăiesc și astăzi".

Fantastic „baroc" și ritual magico-terapeutic

Acest basm, cules de Ioan L. Hedeșan în 1971, face parte dintr-un grupaj de 25 de narațiuni selectate de Otilia Hedeșan dintr-o galerie de înregistrări de teren realizate de către mai mulți etnologi români de seamă, în diverse localități din Banatul de munte și cel de câmpie, între anii 1965-1975. În prefață, cercetătoarea menționează că „*Fata împăratului strâgoaie* glosează asupra funeraliilor, dar și asupra relațiilor de rudenie"[7]. Această mențiune încadrează dintru început acest personaj basmic în tipologia „rea" a personajelor supranaturale, cea a *strigoilor morți*. Cum în basm nu este precizată cauza transformării postmortem a fetei de împărat, trecem în revistă cele mai multe posibilități enumerate de practica magică: moartea prematură a unei tinere care nu și-a împlinit destinul de femeie; în timpul vieții ar fi fost o strigoaică vie, vrăjitoare, care a făcut multe răutăți (a furat

---

[6] Epitet atribuit în Banatul Montan inițiatelor în tainele magiei ritualice, preluat din relatarea lui Zărie Milutin despre Sânziene de către Marcu Mihail Deleanu, *Sânzienele. Zâne și flori de leac* (Reșița: Editura Tim, 2013), 29.

[7] O. Hedeșan, *Basme din Banat*, 9.

mana holdelor și laptele vitelor, a ucis copii); este rezultatul unui incest sau al șaptelea copil de sex femeiesc al unui cuplu; nu au fost parcurse toate etapele ritualului înhumării unui strigoi-viu; a fost ursită să moară cu inimă vie; moarte violentă (sfâșierea de animale sălbatice); îngropații fără lumânare și fără slujbă cu mari păcate; sinucigașii, înecații, împușcații; trecerea pisicii pe sub/ peste mort[8].

În aparență, oricare dintre cele nouă situații consemnate de cazuistica magico-ritualică ar fi putut favoriza metamorfoza postmortem a acestei „fete de împărat", după cum, în egală măsură, un cumul de două, mai multe sau chiar toate. Totuși, hermeneutica textului nu este lăsată la voia ascultătorului (cititorului), ci este dirijată către o cale interpretativă lipsită de echivoc prin intermediul câtorva „puncte nodale" ale narațiunii: motivul epic al expunerii sicriului în văzul tuturor[9], în biserică, ca și cum împăratul ar ști că fata lui nu este *moartă de-a binelea*; instituirea unei paze nocturne militarizate; destrigoirea cu valențe de exorcism. Neînhumarea corpului și expunerea lui într-o locație sfântă subliniază certitudinea că tatăl nu este un ignorant pe tărâmul magicului. Dimpotrivă, el deține adevărul cu privire la nașterea și datele vieții, respectiv ale morții fetei sale, astfel că, nerespectând intenționat ritualul de destrigoire specific funeraliilor, el speră în salvarea ei. Știind că va deveni strigoaică – în opinia altora, una dintre temutele iele[10], ținând cont de faptul că a murit de tânără –, sacrificând viețile unor cătane nepricepute, tatăl așteaptă, de fapt, un salvator al fetei și al comunității. Drept urmare, sicriul este depus în biserică pentru a-i limita oarecum puterile și, pentru a o împiedica să revină în spațiul cosmicizat al „împărăției", noapte de noapte, pune de pază un soldat. În economia procesului de salvare gândit de părinte, soldatul va avea un dublu rol ritualic: în principal, rol magic activ în destrigoirea fetei, prin exorcizare sau împușcare[11], și, în plan secund, dacă ritualul eșua, rol pasiv de hrană

---

[8] Cf. Ion Ghinoiu, *Zeii pastorali* (București: Editura Univers Enciclopedic Gold, 2014), 72; Antoaneta Olteanu, *Metamorfozele sacrului. Dicționar de mitologie populară* (București: Editura Paideia, 1998), 305-307.

[9] Semnificația magico-ritualică a acestui motiv literar este urmărită de Nadia-Gabriela Mirea în *Albă-ca-Zăpada* și *Muma cea rea*, cu mențiunea că în basmul românesc „recunoaștem ceva din mentalitatea mioritică asupra destinului, dar și credința că frumusețea, cum ar fi ea, chiar și moartă, trebuie expusă privirilor" (*Maleficul feminin în basmul popular românesc* (București: Editura Universității din București, 2015), 57).

[10] „Femeile decedate se pot transforma în moroaice, strigoaice, iar dacă s-au petrecut de tinere pot ajunge iele, terorizând lumea vie, acționând noaptea, înnebunind oamenii, desfigurându-i, mutilându-i și, în situații extreme, luându-le viața" (N.-G. Mirea, *Maleficul feminin*, 24).

[11] Cf. Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicționar* (București: Editura Enciclopedică, 2001), 184.

pentru astâmpărarea temporară a foamei de neostoit a nesățioasei creaturi care s-ar îndrepta împotriva membrilor familiei.

Astfel, statutul malefic de *strigoi mort* putea fi atins cu siguranță de către un *strigoi viu*, care, la rândul său, putea fi dobândit la naștere sau în timpul vieții. Dintre marcajele sacre identificate la naștere, obstretica magică menționează: plânsul în pântecele mamei (valorificat magistral în *Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte*); naștere cu o bucată de placentă pe cap (căiță) sau corp (cămașă) sau cu o vertebră în plus (coadă); boală care predispune la crize extatice (în principal, epilepsia) ce favorizează zborul sufletului într-o altă dimensiune; al treilea copil din flori al unei femei (din nou observăm intruziunea moralei populare în practicile magice); copil avortat, nebotezat (morala tradițională și cea creștină îngemănate); cu ochi albaștri (taxarea neobișnuitului); întors de la țâță; hermafrodit; ursit strigoi; conceput la sărbători mari sau sâmbăta[12].

Împăratul cunoaște cauza înstrigoirii fetei sale, limitează efectele negative ale acțiunii sale malefice, dar nu deține cunoașterea „ocultă” a procesului de destrigoire, o practică magică feminină, pare-se. El speră într-un gest remedial, motiv pentru care nu o îngroapă, act ce i-ar pecetlui statutul. Din totdeauna, nașterea[13] și moartea sunt relaționate magic și ritualic, ambele în calitate de stări intermediare, de graniță, ce anunță o metamorfoză esențială, o trecere dintr-un stadiu de existență în altul: nașterea, ca trecere de la stadiul inform de pre-ființă la statutul de ființă umană cu un statut ontologic și social bine determinat; moartea, ca anulare a ființei întru ne-ființă. În ambele situații este implicat corpul: animarea lui prin în-suflețire îl face „viu” prin toate „dorurile” și nevoile sale fiziologice (foame, sete, dragoste, ură etc.), în timp ce moartea îl lasă inert, aparent eliberat de aceste „doruri” pe care sufletul le ia cu sine în lumea de dincolo. Acolo, până a nu trece apa ce desparte lumile, „dalbul călător” simte foame, sete, frig, „dor” de cei dragi și apropiați sau „ură” împotriva tuturor. Dacă nu beau din „apa uitării” oferită de Maica Domnului din fântâna poziționată la granița lumilor și dacă ritualul înmormântării nu este executat cu precizie,

[12] Cf. I. Ghinoiu, *Zeii pastorali*, 66.

[13] Acest marcaj dobândit la naștere i-a determinat pe unii cercetători să compare comportamentul magic al vrăjitoarelor (strigoii vii din Sud-Estul european) cu cel al șamanilor arhaici. Elementele comune sunt transa extatică, zborul sufletului, „călătoria” între lumi, vindecarea unor boli; diferențele ar consta în faptul că șamanul trece efectiv în lumea de dincolo de unde aduce sufletul bolnavului, în timp ce vrăjitoarea rămâne la granița dintre lumi, iar respectul comunității arătat șamanului s-a convertit în teamă față de vrăjitoare.

sufletul se tulbură, se neliniștește, rătăcește între lumi și se întoarce confuz și amenințător printre cei vii.

Aceste elemente de cunoaștere sensibilă a tainelor lumilor de aici și de dincolo erau parte integrantă a ceea ce s-ar putea numi o complicată „cunoaștere magică” dobândită cu greu pe parcursul întregii vieți. Astfel, practicantele erau cu precădere femeile bătrâne din două motive bine întemeiate: „știința” magică trebuia „furată” în timp (de obicei, de către nepoată de la bunică) și necesita o repetare îndelungată, iar asceza obligatorie înaintea performării unui rit putea fi îndeplinită mai bine de o femeie în vârstă decât de una tânără[14]. Mai mult, cine puteau fi cu adevărat cunoscătoarele tainelor corpului feminin dacă nu alte femei, cu precădere bătrâne care au asistat la nenumărate nașteri sau chiar au născut, la rândul lor? Misterul corpului feminin care dă viață a fost conexat magic cu taina morții și simbolismul ei obstretic, astfel încât ritul trecerii sufletului în lumea cealaltă a fost transferat tot femeii. Meșteroaiele, vrăjitoarele, moașele, descântătoarele, bocitoarele satului tradițional erau inițiate în practicarea riturilor de protecție a femeii gravide, a nou-născutului și lăuzei de influențele forțelor potrivnice vieții, dar și cunoscătoare ale practicilor funerare și riturilor de trecere în „lumea fără dor”. Ele sunt numite generic „babe”.

În basmul *Fata împăratului strâgoaie*, o astfel de babă – inițiată în tainele femininului metamorfic lunar și ale magicului nocturn, deopotrivă cunoscătoare a puterii vindecătoare a însemnelor noii religii creștine – învață un tânăr soldat etapele unui ritual neobișnuit, care exorcizează monstrul și salvează fecioara. El este suficient de înțelept pentru a înțelege că numai ipostaza inițiată a feminității mature poate deține tainele unui astfel de mister, oferindu-i cheia neutralizării maleficității primordiale[15] a femininului.

---

[14] Cf. Gheorghe Pavelescu, *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană* (București: Editura Minerva, 1998), 74.

[15] Prin maleficitate primordială a femininului înțelegem sugestia simbolică atribuită cuvântului „strigă” (sursa etimologică a cuvântului „strigoi”, în limba română) în calitate de „pasăre de noapte”. Traducerea versetului veterotestamentar, *Isaia,* 34,14, a dus la accentuarea amprentei negative, astfel încât noțiunea de demon, „pasăre de noapte”, „nălucă ce umblă noaptea” s-au suprapus într-un melanj iconic al trăsăturilor specifice femininului malefic: mediu nocturn, izolare de comunitatea umană într-un anturaj nefiresc, demonic, liniștire printre zgomote terifiante. Tradiția iudaică i-a creat o carieră în demonologie și în imaginarul literar, ipostaziind femininul nesupus masculinului, răzvrătit împotriva regulilor patriarhale, insațiabil pe plan sexual și material (femeia-„sac fără fund”, din povestirile lui Ion Creangă).

Spre deosebire de nefericiții frați de arme „mâncați” de femininul nocturn, el cere ajutorul unei bătrâne. Calitățile războinice nu-l vor ajuta deloc în acest spațiu instabil al animismului și transformării, dovedindu-se captiv într-o atmosferă de „baroc magic”, sub semnul fluidității femininului „ca regim al formelor libere, deschise spre toate sensurile”[16]. Indicațiile bătrânei îl vor ajuta să devină *invizibil* pentru strigoaica flămândă, înfometând-o și slăbindu-i forțele malefice de-a lungul celor trei nopți succesive, pregătind-o pentru nonconformistul ritual de destrigoire

În prima noapte, el trebuie să se ascundă în spatele icoanei Maicii Domnului, a doua, după clopote, iar în ultima, la capul sicriului. Din punct de vedere religios, icoana funcționează perfect ca o supra-față ce transcende vizualul, devenind impenetrabilă privirii ochiului fizic unidirecționat al ființei căzute din grația divină, care „glisează” pe imaginea sfântă fără a putea „să treacă dincolo de imagine”. În plan magico-ritualic, Maica Domnului este „patroana” spirituală a bătrânei inițiate: Fecioara Maria, în calitate de Mamă Sfântă, este preluată din creștinism pentru a înlocui în descântece, cântece funerare și diverse practici magice figura Marii Zeițe. Când tânărul se ascunde în spatele icoanei Maicii Domnului, imaginea se umple de sensul magic conferit de inițiată și devine însăși Maica Domnului atât pentru bătrână, cât și pentru ucenicul ei de ocazie. Clopotele îl fac invizibil pe tânăr pentru că ele sunt mărci „auditive” sacre ale sanctuarului, anunțând liturghia sfântă și alungând demonii cu sunetul lor puternic[17]. Capul sicriului este locul inaccesibil vederii unidirecționale a moartei-vii, pentru că aceasta, prin prisma noii sale naturi, și-a pierdut abilitatea specifică omului viu de a percepe tridimensional realitatea și nu vede decât „înainte”, direcție impusă de felul cum e purtat sicriul pe ultimul drum. În aceeași ordine de idei, în slujbele specifice ritualului înmormântării, sicriul este orientat întotdeauna pe axa cardinală, Est-Vest, capul mortului fiind la Răsăritul soarelui, în altarul bisericii, iar picioarele direcționate spre Apus, simbolizând unica traiectorie posibilă a ultimului său drum. În ansamblul riturilor funerare, arhaice și creștine, traseul postmortem al defunctului în lumea de dincolo urmează simbolic traseul subpământean al Soarelui în Infern, pentru a învia dimineața într-un nou răsărit[18].

[16] Paul Anghel, *O istorie posibilă a literaturii române. Modelul magic* (Prefață de Ilie Bădescu. Timișoara: Editura Augusta, 2002), 246.

[17] Vârcolacii pot fi alungați de „zgomote puternice produse de bătutul clopotelor” (Ion Ghinoiu, *Zeii pastorali*, 74).

[18] În fondul legendar românesc, preluat de basmele populare, în timpul nopții, Soarele traversează lumea subpământeană, dormind într-o trăsură bine închisă, trasă de niște draci; în funcție de

Implicațiile feministe ale exorcismului șamanic

După ce a slăbit constant forțele malefice prin „înfometare”, în cea de-a treia noapte, tânărul va da lovitura de grație strigoaicei, prin conjugarea eficientă a ultimelor trei gesturi ritualice: ascunderea la capul sicriului, ocuparea locului de odihnă al moartei și destrigoirea. Primii doi pași trebuie asociați, pentru că aparțin strategiei globale de păcălire, hărțuire și slăbire a forțelor demonului, pentru a putea elibera ființa din îmbrățișarea neființei. Astfel, când tânărul intră în sicriul strigoaicei, el pătrunde în „casa” acesteia, lipsind-o de unicul loc în care i se permite mortului „a se odihni”. Mai mult, în calitate de spirite neliniștite ale nopții, strigoii se „odihnesc” (sunt incapacitați, întunericul lor nu poate cuprinde sau „înghiți” lumina) în timpul zilei în sicriele lor, departe de lumina soarelui. Dacă strigoiului i se distruge locul de odihnă sau e surprins de zorii zilei în afara acestuia, se neantizează.

Privațiunii de hrană i se adaugă acum cea de somn, probă inițiatică pe care nici Ghilgamesh, eroul solar al zeului Shamash nu o poate trece, consecința fiind pierderea nemuririi. Prin urmare, viii și morții nu se diferențiază sensibil prin nevoile lor, ci doar prin calitatea diferită a lumilor pe care le ocupă.

Comportamentul magic al strigoiului mort păstrează de la ființa vie care a fost cândva instinctele primare, cel de a se hrăni și de a dormi, dovedindu-se că omul arhaic observase din practica magico-ritualică ceea ce știința va demonstra mult mai târziu, anume că sistemul neuro-vegetativ s-a dezvoltat cu mult înaintea celui neuro-psihic. Cu alte cuvinte, în timpul vieții, prin respectarea strictă a normelor și tabuurilor de comportament magic și social, omul evoluează treptat de la stadiul primitiv de Natură la stadiul complex de Cultură; prin acte ritualice întreprinse tot de cei vii, sufletul decedatului este angajat în Marea Trecere pentru a ocupa un loc într-o comunitate de pe „lumea cealaltă”, iar corpul inert este reintegrat Naturii.

După ce a înfometat, a hărțuit și a lăsat strigoiul fără „casă”, tânărul poate începe ritualul propriu-zis de destrigoire, care constă în repetarea de șapte ori a unei formule verbale imperative: „Să plesnească un rând dă piele după tine”. Formulele imperative sunt specifice magiei înalte, evocatoare și invocatoare, conjugând puterea interioară și voința magului la forța vie a Logosului creator.

Formularea magică rostită de neofitul de ocazie condensează puterea creatoare de lumi a Logosului divinității veterotestamentare, aici folosit în

---

calitatea transportului, dacă trăsura este purtată lin sau zdruncinată, la răsărit, Soarele se va trezi odihnit și bine dispus sau, dimpotrivă, posomorât. Oamenii își pot da seama de acest fapt, după „chipul” arătat de Soare în zori.

scop terapeutic, pentru a distruge răul și a recupera ființa: logosul divin a creat universul și tot forța lui primordială poate recrea fata, o variantă ezoterică de adaptare populară a ceea ce *apocatastaza* origenistă înțelegea prin *restitutio in integrum*. E ca și cum tânărul, cu fiecare piele distrusă, ar parcurge în sens invers cele șapte zile ale creației din cosmogonia populară românească și s-ar întoarce astfel în timpul auroral al începutului, când perfecțiunea stăpânea și Răul nu-și manifestase încă existența. Acesta este un comportament mitic, o practică șamanică. Cele șapte învelișuri demonice, care sufocă și subjugă personalitatea „diurnă" a fetei, pleznesc (urmând tiparul demonologic al basmului popular românesc, unde zmeii și zmeoaicele „crapă", neantizându-se). Fata de împărat parcurge acel *regressus ad uterum* obligatoriu oricărei „nașteri mistice" pentru a redeveni contemporană timpului propriei creații și a renaște în spațiul cosmicizat al împărăției „curată luminată de la Dumnezeu lăsată", ca în urma unui descântec.

Finalul urmează tiparul ritualico-narativ al basmelor cu fecioare răpite de zmei și recuperate de eroi, astfel că fata de împărat se oferă drept soție salvatorului, ca recompensă binemeritată. Eliberată de impulsul demonic de „a mânca" bărbați, ea trece din rândul ființelor nocturne malefice și distructive în mediul diurn al existenței, fiind redată comunității sătești.

Feminitatea feciorelnică activată de energii sexuale incontrolabile, rebelă și insubordonată[19], iese nu numai din grația tatălui terestru care o izolează în biserică, ci și din grația Tatălui ceresc. Când „sacul fără fund" nu mai este alimentat și această Durgă este împiedicată să devoreze bărbat după bărbat, trece din lumea ființelor proscrise din afara umanului și a umanității în universul cultural al familiei. Ea se oferă de bunăvoie ca soție, întemeindu-și propriul univers casnic, și pleacă însoțită de cei doi bărbați care-i vor hotărî și de acum încolo destinul: soțul, tatăl.

Cele șapte piei care învăluie ființa fetei pot face trimitere simbolică la una și aceeași concepție despre răul spiritual, supra-natural, venită pe două filiere diferite – iudaică veterotestamentară, respectiv, creștină. Extrem de sensibilă și permisivă la diverse influențe magico-religioase, mentalitatea populară românească mixează și permută într-un mod creativ și, prin urmare, continuu inovator, valențe simbolice ale unor gesturi ritualice, obiecte magice și finalități terapeutice. Astfel, cele șapte piei care

[19] Despre fecioarele „nebune" din basmul popular românesc, a căror energie sexuală debordantă atrage zmeii și provoacă dorința acestora de a o consuma ritualic, vezi Petru Adrian Danciu, *Demonologia basmului popular românesc. Motivul zmeului* (București: Editura Tracus Arte, 2019), 382-389.

„îmbracă” magic fata pentru a o „înstrigoi” pot fi deopotrivă cele „șapte lucruri urâte de Domnul” (*Proverbe*, 6, 16-19), catalogate de regele Solomon; cele șapte păcate capitale decretate de timpuriu de creștinism; șapte demoni care-i posedă corpul. În creștinism, câștigă teren noțiunea de păcat care înrobește și condamnă sufletul la o eternitate în infern, „lucrurile” neplăcute divinității fiind demoni, manifestări spirituale cu personalitate și jurisdicție distinctă, care posedă sufletul omului și îl consumă până la exctincție. În viziunea Apostolului Pavel (*Epistolă către Galateni*, 5, 19-21), păcatele capitale se înmulțesc considerabil, fiind introduse sexualitatea adulteră și excesivă, spiritul reacționar, vrăjitoria și închinarea la idoli, beția. Din primele secole creștine, lista celor șapte păcate capitale s-a menținut cu unele nesemnificative permutări și nuanțări, adăugându-li-se recent alte „șapte păcate sociale”[20] conforme realității din societatea contemporană. Dintre păcatele capitale menționate de-a lungul timpului de părinții bisericii, cele care au făcut carieră sunt: îmbuibarea, lăcomia, mâncatul în exces; mândria; avariția; furia; invidia; acedia, desfrânarea. Dintre acestea, îmbuibarea cu mâncare, avariția, desfrânarea și chiar invidia, ca dorință de a avea bunul semenului, pot fi circumscrise unei singure categorii care implică nevoia de nestăpânit și de nepotolit de „a avea” și de a consuma în exces.

Noul Testament menționează o astfel de femeie, posedată de șapte demoni și vindecată de Iisus, în persoana Mariei Magdalena: în *Luca* (8, 2), când se face referire la femeile care însoțeau grupul apostolic, și în *Marcu* (16, 9), în episodul anunțării Învierii. Nici Luca, nici Marcu nu menționează numele celor șapte demoni, pentru că acest aspect ar concentra prea mult atenția credinciosului asupra femeii în cauză și prea puțin asupra biografiei hristice. Important este doar numărul demonilor pentru a evidenția puterea divină a exorcistului și, eventual, slăbiciunea spirituală a femeii predispusă păcatului și posesiunii demonice. Dar acesta este un subiect demn de a fi abordat într-un studiu aparte. Cel mai probabil, povestitorul basmului bănățean a creat o inspirată variantă autohtonă, în care a mixat credințe magico-religioase, arhaice și iudeo-creștine, conform căreia cele șapte piei care aduc înstrigoirea fecioarei sunt șapte draci care o „împielițează”. În basmele populare românești circulă expresia „drac împelițat” pentru a reda concepția că aparențele înșeală, că răul supranatural interferează permanent cu lumea și poate îmbrăca piele de om pentru a-l înșela pe acesta; în sens figurat, expresia desemnează personalitatea de excepție a

[20] Cf. https://ro.wikipedia.org/wiki/P%C4%83cat_capital (accesat 02.08.2020, ora 17).

unui om mândru, afurisit. În sens propriu sau figurat, expresia surprinde modul negativ în care mentalitatea tradițională percepe și taxează excepția de la regulă, ex-centricitatea, ca îndepărtare de Centru.

În basmul *Fata împăratului strâgoaie*, nu dracul se împielițează într-o piele de om, umanizându-se, ci omul se dezumanizează și se împielițează în șapte piei de drac, asimilând șapte „caractere" diabolice. Nu omul, în general, ci o fată rebelă, nesupusă voinței părintești, cu siguranță. Acesta e potențialul demonic, distructiv al fecioarei în mentalitatea tradițională românească – pentru ea, familie și comunitate. În ea se topesc în chip obscur teama ancestrală de femeie articulată în imaginarul masculin ca posibilă reminiscență a cultelor arhaice feminine, întreținută apoi constant de „importurile" mentalitare din tradiția iudaică profund anti-feminină, la care s-a adăugat ipostaza creștină a „păcătoasei" și demonizatei Maria Magdalena. În *Povestea lui Stan Pățitul*, Ion Creangă surprinde magistral, cu umor debordant și ironie subtilă, teama bărbatului de femeia frumoasă și deșteaptă. Ea este considerată „îndrăcită", pentru că ar fi dotată cu „trei coaste de drac" ce trebuie extirpate printr-o complicată practică, deopotrivă magică și chirurgicală, de dracul însuși pentru ca bărbatul să o supună temporar[21].

Alte similarități izbitoare pot fi identificate între povestea destrigoirii fetei din basmul nostru bănățean și cea a „îmblânzirii" inteligentei Kate de către aventurierul Petruccio din celebra comedie shakespeariană: în ambele situații, tatăl scapă de fata „întrigoită", respectiv de „scorpie", oferind-o unui oarecare pentru a o „destrigoi" și „reeduca"; fetele sunt private de hrană, aparent din rațiuni diferite[22], care reflectă însă aceeași necesitate de a înfrânge voința rebelei; finalitatea este aceeași: obținerea unei soții (cel puțin în aparență) supuse. Basmul popular conotează fantastic o învățătură morală adresată fetelor nemăritate, astfel încât finalul specific înregistrează numai însoțirea celor doi tineri. În schimb, amplul monolog final al Caterinei „îmblânzite" oferă cu lux de amănunte imaginea tradițională a soției ideale: o femeie lipsită de personalitate, mereu veselă, aprobatoare și supusă, al

---

[21] Vezi Liliana Danciu, „Bărbatul în lumea femeilor. Inserțiuni mitologice, considerații psiho-sociologice și permutarea valorilor în poveștile lui Ion Creangă", în *Journal of Romanian Literary Studies*, no. 8 (2016), 706-716 (http://www.upm.ro/jrls).

[22] În „*Îmblânzirea scorpiei* sau îndărătnicia veselă", prefață la comedia scrisă de Shakespeare, Dana Percec evidențiază simbolismul social al mâncării în raport cu idealul feminității specific timpurilor (William Shakespeare, *Îmblânzirea scorpiei*, în *Opere IV*. Ediție coordonată și îngrijită de George Volceanov. Traducere de Violeta Popa. Prefață de Fana Percec. Note de George Volceanov (Pitești: Editura Paralela 45, 2011), 10-11.

cărei „rost" „e numai să slujească/ și să iubească și s-asculte"[23]. Pe de altă parte, experiența conjugală dramatică, o determină pe înțeleapta Kate să înțeleagă că atitudinea belicoasă manifestată de femeie față de bărbat e contraproductivă pentru amândoi. Neîncrederea afișată de Hortensio și Lucențio în ceea ce privește durata și durabilitatea „miracolului" îmblânzirii femeii conferă finalului un caracter deschis. Același tip de final este preferat de Creangă în povestea însurării lui Stan Pățitu, ambii scriitori culți manifestându-și scepticismul cu privire la succesul de durată al unei astfel de întreprinderi, sugerând că supunerea femeii este numai de moment și exclusiv alegerea ei.

Concluzii

Toate operele menționate în acest studiu, fie că apațin registrului popular sau celui cult, au în centru motivul „vindecării" femeii de către bărbat. Este vorba despre o femeie aflată sub marcajul ex-centricului, care trebuie readusă sub patronajul masculinului: „înstrigoită", „împielițată" (fata de împărat din basmul bănățean), „îndrăcită" (nevasta lui Stan Pățitu), demonizată (Maria Magdalena) sau căzută social la stadiul inferior de „scorpie" (Kate din *Îmblânzirea scorpiei*).

Bibliografie/References:

Anghel, Paul. *O istorie posibilă a literaturii române. Modelul magic*. Prefață de Ilie Bădescu, Timișoara: Editura Augusta, 2002.

Cătană, George. *Povești. Balade. Povestiri*. Antologie, studii, bibliografie și glosar. Prefață de Nicolae Pârvu. Timișoara: Casa Creației Populare a Județului Timiș, 1969.

Danciu, Liliana. „Bărbatul în lumea femeilor. Inserțiuni mitologice, considerații psiho-sociologice și permutarea valorilor în poveștile lui Ion Creangă", în *Journal of Romanian Literary Studies*, no. 8 (2016), 706-716. Diponibil la: https://old.upm.ro/jrls/JRLS-08/Rls%2008%2092.pdf

Danciu, Liliana. „Un basm fantastic din Banat în cheie socio-antropologică", în *Nedeia*, VII, nr. 2 (14) (decembrie 2019).

Danciu, Petru Adrian. *Demonologia basmului popular românesc. Motivul zmeului*. București: Editura Tracus Arte, 2019.

Deleanu, Marcu Mihail. *Sânzienele. Zâne și flori de leac*. Reșița: Editura Tim, 2013.

Dorondel, Ștefan. *Moartea și apa. Ritualuri funerare, simbolism acvatic și structura lumii de dincolo în imaginarul țărănesc*. Prefață de Marianne Mesnil. București: Editura Paideia, 2004.

Ghinoiu, Ion. *Panteonul românesc. Dicționar*. București: Editura Enciclopedică, 2001.

[23] William Shakespeare, *Îmblânzirea scorpiei*, 156.

Ghinoiu, Ion. *Zeii pastorali*. București: Editura Univers Enciclopedic Gold, 2014.
Hedeșan, Otilia. *Strigoii*. Ediția a II-a revăzută. Cluj-Napoca: Editura Dacia XXI, 2011.
Hedeșan, Otilia. *Basme din Banat. Lecturi postcanonice*. Timișoara: Editura Universității de Vest, 2016.
Olteanu, Antoaneta. *Metamorfozele sacrului. Dicționar de mitologie populară*. București: Editura Paideia, 1998.
Mirea, Nadia-Gabriela. *Maleficul feminin în basmul popular românesc*. București: Editura Universității din București, 2015.
Pavelescu, Gheorghe. *Magia la români. Studii și cercetări despre magie, descântece și mană*. București: Editura Minerva, 1998.
Percec, Dana. „*Îmblânzirea scorpiei* sau îndărătnicia veselă”, în William Shakespeare, *Opere IV*. Ediție coordonată și îngrijită de George Volceanov. Traducere de Violeta Popa. Prefață de Dana Percec. Note de George Volceanov. Pitești: Editura Paralela 45, 2011.
Shakespeare, William. *Opere IV*. Ediție coordonată și îngrijită de George Volceanov. *Îmblânzirea scorpiei*. Traducere de Violeta Popa. Prefață de Fana Percec. Note de George Volceanov. *Regele Ioan*. Traducere și note de George Volceanov. Prefață de Andreea Milică. *Vis de-o noapte-n miezul verii*. Traducere și note de Horia Gârbea. Prefață de Odette Blumenfeld. Pitești: Editura Paralela 45, 2011.

AUTHOR BIO:

LILIANA DANCIU, PhD in Philology, with a thesis on the novel "The Forbidden Forest" by Mircea Eliade at „1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia (2017), published under the title *Romanul din roman: Noaptea de sânziene, de Mircea Eliade* (*The Novel in the novel: "The Forbidden Forest" by Mircea Eliade*), București, Editura Ideea Europeană, 2017. For this study, she received the prize for debut in literary criticism from U.S.R. Sibiu (2018). Author of the preface to Aurel Gurghianu's poetry anthology and the afterword to Rodica Braga's poetry anthology, both published by the Romanian Academy Publishing House in 2019. Graduate the Faculty of Letters, Philosophy and History, Department of Philology, from the University of Craiova (1995). Master in Romanian Language and Literature, Faculty of Humanistic and Social Studies at "Aurel Vlaicu" University of Arad (2013). High school teacher on Romanian Language and Literature department. Member of the Research Center "Speculum", Alba Iulia (since 2014). Author of the study *Myth, song and ritual in the Modern World*, in Rodica Gabriela Chira, Emilia Ivancu, Gabriela Chiciudean, Natalia Muntean editors, *Myth, music and Ritual: approaches to comparative literature*, Cambridge Scholars Publishing, 2018. She published articles and studies in various scientific and cultural journals, such as the "Journal of Humanistic and Social Studies", "Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica", "Incursiuni în imaginar", "Journal of Romanian Literary Studies", "TricTrac: Journal of World Mythology and Folklore", "SÆCULUM", "Gnosis", etc. She has participated in several scientific sessions, colloquy, symposiums, etc. in Romania (Arad, Alba Iulia, Târgu Mureș etc.) and abroad (Rome).

cc BY NC ND

Menuț Maximinian : critic și poet

MIHAI POSADA
Uniunea Scriitorilor din România
Filiala Sibiu

e-mail:
mihaiposada@yahoo.com

Article history
Received: 01.09.2020
Received in revised form:13.12.2020
Accepted: 15.12.2020
Available online:30.12.2020

Title: "Menuț Maximinian : critic and poet"

Abstract: As a poet and literary critic, Maximinian Menuț combines in the volumes *Crucea nopții* [*Cross of the Night*] (poems, 2018) and *Puterea secretă a cărților* [*The Secret Power of Books*] (literary chronicles, 2020), the art of the word with the love of ethnography, making vibrate both the nostalgic chord of memory and the Malaysian and North American exotism transformed into poetry. In the volume of literary chronicles, the same appetite of the ethnographer for the cultural history of his nation sublimates, through the filter of the experience of the journalist and the professional reader, in a book of homage to Romanian culture.

Keywords: poems; culture; critical essay; art of the written word;

Cu o prefață de Constantin Cubleșan («Aforismul ca expresie nostalgică a vieții») și o postfață de Andrei Moldovan («Profil de poet»), bistrițeanul Menuț Maximinian se prezintă în fața cititorilor cu o a patra culegere de versuri: *Crucea nopții* (Cluj-Napoca: Editura Școala Ardeleană, 2018 – 80 p.), după: *Noduri în haos* (Eurobit Publishing House, 2012), *Muchia malului* (Tipo Moldova, 2013), *Trenul vieții/Treni i jetes* (Amanda Edit Ferlag, 2016)[1]. Volumul

[1]Menuț Maximinian este absolvent al Universității Babeș-Bolyai, Facultatea de Litere, Secția română-etnologie, cu un masterat în Etnologie la Universitatea de Nord, Baia Mare. Metafora titlului ales este cu tot dinadinsul neîntâmplătoare, autorul fiind un nostalgic rural cu monografii, studii și culegeri de etnologie publicate: *Rugăciunea cântată* (Eikon, 2010), *Riturile de trecere* (în colab. Cu Vasile Filip, Eikon, 2012), *Poteci de dor* (Charmides, 2016), *Sărbătorile ciclului social și calendaristic sau Munci și zile în Ținutul Bistriței și Năsăudului* (în colab. Cu Vasile Filip, Editura Școala

se compune din două cicluri intitulate: „Copilul de apă” (pp. 7-51) și „Stingher în miezul lumii” (pp. 53-72). În cel dintâi, reverberează amintiri puternic înrădăcinate în conștiința auctorială, imagini și retrăiri din lumea satului copilăriei; iar cel de-al doilea se deschide spre zările universului locuit, colindate în etapele vieții de poetul iubitor bucuros de tradiții și curios de formele datinilor și obiceiurilor din tot locul.

Versurile sunt laconice, lapidaritatea și simplitatea lor dovedind predilecția pentru concizie deprinsă, poate, în practica jurnalisticii, de actualul director al cotidianului *Răsunetul* din Bistrița. Aceasta amintește de stilul «ermetic» al poesiei cultivate odinioară de absolvenții redacției-școală literară *Echinox*, de la Cluj. Poema care dă titlul cărții exemplifică, pentru întreg volumul, impresia bunei vecinătăți a textelor cu austeritatea modernilor italieni Ungaretti, Montale, aduce cu grecul Elytis, amintind puțin, aici, și de Kant: „Mireasmă de flori sălbatice/ Peste valea/ În care vântul își are culcușul.// Iisus privește spre cerul înstelat,/ Iar licuricii se ascund după lună”. O sevă curată, rafinată, adâncă au versurile acestea, de la „mireasma de flori sălbatice” (*Crucea nopții*, p. 11), la „mirosul de cer” când „Maica Sfântă bea ceai din fructe sălbatice...” (*Primăvară în Transilvania*, p. 18). Lumea satului pare de vis: cimitirul în care, cuviincios, poetul intră desculț are „pământ iertător” – metaforă cuceritoare prin frustețe (*Cruci*, p. 13).

Tandrețea copleșește sufletul copilului etern care aude cum: „Tropot de cai/ Pune stăpânire pe timpan/ Până la apusul lumii...” (*Apus*, p. 14); Primăvara asta/ încape în ghiozdan” (*Primăvară*, p. 20); o imagine parcă proiectată de Chagall: „Prin fereastra/ din biserica bunicii/ Privesc spre cer/ Strămoșii mei// În depărtare/ Holdele devin pâine// Poți să zbori/ De mână cu copilăria” (*Strămoșii*, p. 37). Fascinat de „apusul lumii” dar și de „lumea începuturilor”, o strună vibrând e versul poetului în care lumea pierdută a vechiului sat – cu toate-ale sale cândva așezate ca pentru vecii – cucerește prin farmecul unei nostalgii cum în pictura marilor «naivi» ori în iernile bătrânului Bruegel: „Copiii/ Vestesc/ În ritm de nea.// Munți albi/ Țin în căuș/ Vatra satului (*Stele*

Ardeleană, 2016), *Poveștile Paștelui. Tradiții vii din Ținutul Bistrița-Năsăud* (Lumea Credinței, 2019). Dar și autor de critică literară: *Vremea sintagmelor* (Karuna, 2010) *Pomul cu litere* (Karuna, 2011), *Cronica de gardă* (Karuna, 2013), *Cărți și contexte critice* (Tribuna, 2017), *Puterea secretă a cărților* (Neuma, 2020).

Crucea Nordului a Episcopiei Europei de Nord i-a fost conferită condeierului de mare finețe Menuț Maximinian, la Copenhaga, încununând o panoplie de distincții, din care mai menționăm doar: Premiul pentru poezie al Malaeziei; Premiul pentru poezie al Institutului de Teologie și Spiritualitate Ortodoxă-New York, Premiul pentru poezie al Universității din Istanbul și ICR, Premiul festivalului de proză „Liviu Rebreanu” al USR, Premiul Centrului Cultural Român din Barcelona pentru creație literară și distincție din partea Filialei Sibiu a USR.

albe, p. 19)”. O lume uneori șăgalnică, năstrușnică (*Ipoteze*, p. 23). O declarație a primatului emoției copleșind rostirea (*Inima*, p. 24). Pentru orășean, mirifice sunt: „Merele –/ îngeri pe pământ” (*E iarnă iar*, p. 27). «Ludic, modern, postmodern», cum precizează Horia Gârbea, oarecum asemenea cu Goga & Coșbuc sau, precum spune Andrei Moldovan, Menuț Maximinian reușește, prin toate cele amintite: «o naștere nouă a rusticului într-un spațiu spiritual nou»; într-un climat orășenesc, urban, citadin, este adusă la zi această reînnoire a satului din memorie – iată alchimia revelată a formulei poetice dintr-o carte ce aduce „Icoane cu/ Bucurii” (*Povești*, p. 28).

Sunt și sfâșieri contemporane acerbe, tulburătoare, ce «nasc din nou», în termenii unei contemporaneități înecate în propriile deșeuri, imagini ale modernității în negativ, cum în textul *O pasăre*, figura tragică a vulturului pus de zei să îi ciopârțească ficatul lui Prometeu se regăsește în drama ecologică produsă de „pungile de plastic/ Viu colorate” ce sufocă planeta (p. 29); altfel decât și totdeodată asemenea dramei «albatrosului ucis» al lui Labiș. Și o revenire, în sensul acelei re-nașteri, la stabilitatea și calmul valorilor (V. Nemoianu) miturilor fondatoare, tămăduitoare, ca în textul *Răspântie* (p. 39). Transfigurarea blagiană a numelui scrijelit în coaja copacului – oficiată de Menuț Maximinian – înseamnă confruntarea cu timp și păcat mântuit (*Numele*, p. 32). Naivitate jucată și puritate uluitoare se-ating, vibrând într-o străfulgerare de haiku a clopotului din *Sara pe deal* eminesciană: „La margine de sat/ Drumul urcă/ Spre cer” (*Peisaj*, p. 34), ca-ntr-un tablou de Chirico, uimit de «sofianicul care coboară» imanent în tablou. Citit atent, un text precum *Ler din cer* dezghioacă foi de vers din Radu Gyr și Eminescu (p. 42). Înțelepciuni comprimate bătrânește în cuvinte puține ca toate înțelepciunile, cum și la Blaga, poetul «liniștii între lucruri bătrâne», așteaptă în *Satul meu* (p. 43). Curajos în abordare fără a blasfemia cu nimic textul canonic, în *Petru* (p. 44). O fâlfâire de aripi din Selma Lagerlöf (prima femeie laureată Nobel pentru Literatură la 1909, și tot prima femeie membră a Academiei Suedeze la 1914), în *Primăvară* (p. 49). Întregul ciclu este o invitație la poveste, cu regretul lumii pierdute a satului mirific, un suav îndemn la visare, ca în textul *Demult*: „Amândoi/ Pagini din aceeași carte/ În orașul în care luna vine din felinare” (p. 50), iar *Pasărea-Suflet* din studiul de antropologie culturală indo-europeană a lui Gheorghe Pavelescu devine aici „Sufletul pasăre” cantonat în nucul plin cu bătrânii familiei, ca un stâlp funerar (*Sub nuc*, p. 51).

Stingher în miezul lumii, cea de-a doua parte a cărții *Crucea nopții*, consemnează impresii lirice de pe meridianele planetei, pe unde a trecut autorul în vastele-i călătorii ca etnolog și jurnalist găzduit în suflet de poet. Cele două cicluri se potențează reciproc, prin forța comparației; lumea rural-tradițională și aceea urbanizată contemporan sporind, fiecare, în

expresivitate. Firește, cele două universuri culturale nu ființează antagonic, nici cu totul separat, metropolele lumii nefiind, în fond, decât concreșteri ale etnoculturilor în speță locală, zonală, folclorică. Pentru poet, asta înseamnă depărtare (*Madrid*, p. 55), transfer al propriului bagaj etno-identitar (*Crăciun la Kuala Lumpur*, p 56), ori o benefică împrospătare a iubirii în mitologica & exotica Malaezia: „Pe plaja din Pankor" (*Cercei*, p. 57). Și marile orașe, cu poesia lor metropolitană, dau prilej de reflecții despre iubire, existență, transcendent. Aici, „ierburi necunoscute" produc un sentiment de înstrăinare, alienare, teamă (*Lumi*, p. 62); ironie discretă dar fermă în *Visul lui Columb* (p. 63). Megapolisul nord-american iscă un omagiu poetic (*Delir liric*, p. 65); relativitatea resimțită a timpului între Bătrânul Continent și Lumea Nouă (*My clock*, p. 66). O frumoasă metaforă mărturie de dragoste a călătorului: „Casa mea/ Are culoarea sufletului tău/ Și e mereu cu mine" (*Tu*, p. 72) încheie această înviorantă, francă și senină carte de versuri, ilustrând cu demnitate simplitatea frumuseții.

Menuț Maximinian dezvăluie în culegerea de versuri *Crucea nopții* un spirit proteic, ludic bine temperat, meșteșugar cu elemente sacre, simple, familiare și lipsite de opulență, pure, puse în operă cu inocența – «paradoxală» pentru poetul matur – al *Micului Prinț*.

* * *

Apărut în anul 2020 la Editura Neuma din Apahida, în Colecția Arcadia, volumul de 350 de pagini intitulat *Puterea secretă a cărților: cronici literare* aduce între copertele sale texte de așa-zisă «critică literară», dar ele sunt mai mult de atât: multe certifică talentul de portretist al criticului literar Menuț Maximinian, pe fundalul unei metode hermeneutice erudite. Găsim și anchete preluate din revistele culturale privind, bunăoară, starea lecturii, interesul pentru carte al generațiilor prezentului tehnologizat, digitalizat, sau răspunsurile autorului la anchete ale unor publicații, ca splendidul omagiu adus satului românesc în speța Diugului natal năsăudean.

„Cronicile literare" ale lui Menuț Maximinian alcătuiesc așadar portrete de poeți, prozatori, scriitori, academicieni și alți oameni de cultură-artă-spirit – portrete demne de orice istorie literară. Accentele encomiastice sunt firești, subînțelese la texte scrise sub impulsul admirației și respectului pentru subiectul ales de comentatorul-cronicar. Cronicarul năsăudean practică ceea ce E. Lovinescu numea «critica prietină», constructoare de efigii culturale. Este vorba de o critică actuală în sensul perenității, departe de mentalitatea proletcultistă a criticii demolatoare cu program, reluată «postdecembrist» sau, dacă vreți, reanimată neomarxist de unii cronicari sastisiți ai vieții noastre

literare, cu veleități de vidanjori interesați corect politic. Pentru că onestitățile lui Menuț Maximinian sunt comandate doar de erudiție neînregimentată vreunui curent profitabil de opinii și de propria decență în abordarea și tratarea subiectelor alese și supuse comentariilor critice: cărțile cele «frumoase și de folos», cum îndemna cândva, în *De neamul moldovenilor*, cronicarul Miron Costin cel decapitat, ce-i dreptul, în urma uneltirilor fratelui său... Magnanim și ferm, Maximinian nu atacă pe nimeni ci prezintă ca pozitive, lăudabile, favorabile cultural, chiar situații controversate de alții, spre exemplu: «Lista canonică a literaturii române» (*Timpul nesfârșit și duhul poveștii*, p. 241). *Puterea secretă a cărților* devine astfel o pledoarie pentru literatură-cultură-spiritualitate, în felul culesului unei grădini roditoare, cu vaste notații biografice, în răspărul ideii că ar putea să nu conteze deloc și statura morală a autorilor, ci doar valoroasa lor operă cu totul independentă și abordabilă strict estetic, aseptic: „Dar înainte de a vorbi despre jurnal, să-l cunoaștem pe autorul acestuia. Liviu Ioan Sticiu are o poveste de viață interesantă" (*Un imprevizibil*, p. 227). Aceeași lăudabilă originalitate a criticului literar o manifestă și poetul Maximinian, atitudine care îl detașează net de plutonul mizerabiliștilor atentatori la bunul simț general și la cel estetic în special.

Între cele două cicluri poetice, cum și între cele două cărți în sine, relația ar putea fi «produsul unui cuplaj al dimensiunii contemplative cu cea experimentală», întrucât «lumea este proprietatea privată a sinelui», iar «publicul este derivabil ontologic din privat», după cum specifică Virgil Iordache în studiul *Lanțul ființei: inversarea inversării sensului*, în revista IDEI ÎN DIALOG, 2000, reluat în 2020 cu titlul *Unde este Dumnezeu?*, pe marginaliaetc.ro., în legătură cu un recent volum de filosofie românească. Între volumul de versuri *Crucea nopții*, din 2018 și cel de critică literară *Puterea secretă a cărților*, apărut la 2020, găsim puntea unei legături directe, așa cum directă este și naturala continuitate a scriiturii aceluiași condeier, anume titlul *Copilul de apă*, la p. 9, între *poesii* și respectiv pp. 341-344 între cronicile literare.

AUTHOR BIO:

MIHAI POSADA is a poet, essayist and publicist. Born in 1953, in Sibiu, graduated studies in Journalism and PhD (Doctor) in Philological Sciences of "Lucian Blaga" University of Sibiu, member of the International Association of Romanian Writers and Artists LiterArt XXI (Atlanta, Georgia, USA) – since 2003, also of Writers' Union of Romania, Sibiu Branch – since 2008, he is a member of the advisory board of the journal ORIGINS - ROMANIAN ROOTS (Lawrenceville, GA, USA) by one decade. Between 2001-2016 he was editorial secretary of *Tribuna*, the daily newspaper of Sibiu.

CC BY NC ND

Imaginea mistică a devenirii în poemul „Nouă variațiuni pentru orgă" de Nichita Danilov

Drd. SAVU POPA
Universitatea de Medicină, Farmacie, Ştiințe şi Tehnologie ,,George Emil Palade" din Târgu Mureş

e-mail:
popa_savutu@yahoo.com

Article history
Received: 01.08.2020
Received in revised form:13.08.2020
Accepted: 10.12.2020
Available online:30.12.2020

Title: "The Mystical Image of Becoming in The Poem «Nine Variations for Organ» by Nichita Danilov"

Abstract: In Nichita Danilov's poem, there is a gap between essence and appearance, generated by the writing of a profane scripture, in which the reality is deciphered in two parts: the reality of surface and the reality of depth. Those two parts consist primarily on the ability of creating, in both dimensions mentioned, areas or dramatic situations by using a parabolic vision of existence. Characters like Ferapont, Kiril, Lazăr, Daniel, the Other Kiril or the Other Lazarus are involved, each of them, in the writing process of the same Psalter. This kind of activity tends to integrate them into an universe of a deep symbols, which give meaning and significance to everyone's existence. The concrete reality of the fountain tends to be replaced by the reality of depth, which is inside the fountain and becomes a space of the inaccessible parts of the reality. Therefore, the characters have no choice but to continue the act of writing in this psalter of nothingness that, nevertheless, will engage them in a sisyphean effort, in which their own identities tend to be denied.

Keyword: Ferapont; image of depth; Psalter; sisyphean; effort;

Introducere

În poemul „Nouă variațiuni pentru orgă” de Nichita Danilov, ceea ce surprinde, în cadrul abordării hermeneutice, este relația de *distanțare* sau de *apropiere* dintre două tipuri de realități: cea de la *suprafața* contingentului, un peisaj de spațiu balcanic, investit cu valențe mitice, în care se proiectează o subtilă scenografie a aparentului sau a bizarului, și cea din *adânc* (vom vedea, cea din adâncul fântânii), care propune o dimensiune *ascunsă* a inaparentului, a semnificațiilor ascunse dincolo de cortina aparentului, bănuite sau doar presimțite la nivelul contingent.

De aceea, personaje ca Ferapont, Kiril sau Daniel trec printr-un proces al *depersonalizării*, căci depășesc condiția contingentă de ființe limitate uman și devin personaje-simbol, aparținătoare unei lumi simbolice. Îndoindu-se de perspectivele cam limitate ale realității de la suprafață, vor încerca să sondeze (prin actul scriptic al unei psaltiri enigmatice) adâncul semnificant al fântânii-simbol. Astfel, vor căuta să cunoască revelația inaparentului, descifrând semnele ce deopotrivă se arată și se ascund, ducând la un fel de relativizare a granițelor dintre *suprafața* și *adâncimea* lumii.

Misticul - expresie a imanentului

În amplul poem „Nouă variațiuni pentru orgă”[2] întâlnim o serie de imagini legate *caleidoscopic* sau *în zigzag*, într-un joc teatral al alegoriei sau al aleatoriului. Credem că acest joc va crea iluzia unor nuclee ale realităților paralele, care se apropie sau se depărtează unele de celelalte, ajungând, în cele din urmă, să se *înlocuiască* una pe cealaltă. Însă, în acest caz, depărtarea sau apropierea poate supralicita sau obscuriza perspectivele care converg într-un anumit insolit al textului, de factură mistică? Miza este aceea de a plasa evenimentele parabolice, chiar mitice, într-un proces al unei mistici balcanice, decupate parcă din scrierile hagiografice. Totodată, ne vom întreba dacă dimensiunea mistică, în textul de față, va rămâne o zonă încremenită, doar a înfățișării exterioare a unor simple experiențe de trăire intensă sau *va migra* spre alte zone semnificante, generate de alegoria unei existențe aflate deocamdată sub zodia unor incertitudini identitare, chiar religioase.

În text, dimensiunea mistică se va concretiza ca *o expresie a imanentului*. Viziunea poetului se înscrie într-un periplu al *devenirii*, care, din perspectiva transfiguratoare a contingentului, va fi reprezentat prin dimensiunea simbolicului, de natură *vizionară*. Imaginea personajului mistic din acest text

[2] Poemul „Nouă variațiuni pentru orgă” face parte din volumul *Câmp negru* (Nichita Danilov, *Ferapont* (Antologie de poezie 1980-2004, Editura Paralela 45, Pitești, 2005).

se potriveşte cu cea descrisă de Evelyn Underhill, în cartea ei *Mistica*[3]: ,,Misticii sînt, apoi, prin chiar constituția lor, profund conştienți de *lumea devenirii*, liberă şi activă, de imanența divină şi de truda acesteia''[4]. În acest poem în proză, personajele au statutul de simboluri, ființe umane incomplete, care caută sau sunt *deja* pe calea *devenirii*. Personajele cunosc o devenire spirituală doar în cadrul lumii textuale, o lume a adâncimilor semnificante aflată, nu întâmplător, în interiorul unei fântâni, (*o lume în lume*), *metatranscendentă,* care capătă ea însăşi valențe simbolice integrative, pe măsura *scrierii* sau a *rescrierii* ei de către personajele care vor apărea mereu, drept *scriitori* sau *scriptori ai imanentului*, după fiecare secvență epică.

Evelyn Underhill subliniază, în continuare, necesitatea acestui *vitalism*, ca mijloc poetic de reprezentare a *realității din adânc*: ,,De aici, pretenția misticilor de a schimba, în stările lor de extaz, condițiile conştiinței şi de a presimți o realitate mai profundă, nelegată de vorbirea umană, nu poate fi respinsă ca nerezonabilă.''[5] Scopul sau câștigul unei astfel de experiențe consta în faptul că orice trăire mistică oferă *trăitorului* un statut privilegiat, deoarece ,,din perspectiva credinței religioase, Divinitatea poate fi un martor-însoțitor de ordin special, un martor-însoțitor absolut.''[6] În legătură cu o astfel de *însoțire* a unui martor *nedezvăluit*, vom vedea că, deşi Ferapont pătrunde anevoios pe căile experiențelor mistice, într-un fel destul de încurcat și de *zigzagat,* cum ar părea să fie și propria existență, acesta totuşi încearcă să depăşească orice graniță limitată din punct de vedere uman, înscriindu-se în prototipul celui care ,,însoțeşte fără a fi însoțit''[7], deşi ,,omul

[3] Fiecare personaj al poemului de față, prin natura sa mistică, dezvăluie un anumit vitalism. Cu toate că acest vitalism reprezintă fundamentul oricărui act mistic, autoarea consideră că misticul are nevoie atât de un simbol, cât şi de o imagine, pentru a-şi legitima trăirile, propriile viziuni. Importanța celor două (a simbolului şi a imaginii) rezidă din formarea unui altfel de ritm imprimat experiențelor mistice, care mai întâi vor fi *exprimate*, înainte de a fi *comunicate*: ,,Misticul are, de regulă, o substanțială nevoie de simbol şi de imagine, oricît de inadecvate se dovedesc întotdeauna acestea în raport cu viziunea sa; căci experiența sa trebuie exprimată pentru a fi comunicată, iar realitatea ei nu este exprimabilă decît într-o manieră ocolită, printr-o sugestie sau o paralelă care să stimuleze intuiția adormită a cititorului...''. Vezi Evelyn Underhill, *Mistica*, trad. de Laura Pavel (Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1995),139. Primatul exprimării, înaintea comunicării, este esențial la personaje ca Ferapont, pentru că, după cum vom vedea, acestea își legitimează gesturile, acțiunile prin intermediul exprimării simbolice, înaintea comunicării acestor simboluri la nivelul profanului, a contingentului. Aşadar, înscrise în periplul unei mistici a devenirii, personajele îşi asumă o identitate textuală, în măsura în care vor încerca, înainte de toate, să realizeze o reprezentare *imaginal-insolită* a simbolului.

[4] Underhill, *Mistica*, 70.

[5] Underhill, *Mistica*, 64.

[6] Marius Cucu, *Ascunderi şi înfățişări. Explorări metafizice descriptive* (Editura Institutul European, Iaşi, 2016), 71.

[7] Marius Cucu, *Ascunderi și înfățișări. Explorări metafizice descriptive*, 71.

abia reuşeşte să între-vadă rostul său mistic şi să-şi mențină deschisă ascultarea şi orientarea spre chemările angelice.”[8]

Pe de altă parte, în text vom descoperi şi *sursa* sau *punctul* în realitatea exterioară, din care se poate zări *adâncul fântânii*, adică pragul de trecere în dimensiunea inaparentului. Prin respectarea cadrului unui ritual inițiatic, personajele ajung în acest punct, adică *deasupra* fântânii, unde pot să își îndrepte privirea fie în jurul lor, fie în adâncul fântânii. Însă, personajele care privesc acest adânc, unde se bănuiește că, dincolo de care se bănuiește că ar exista o altfel de realitate, au menirea de a analiza, de a de-codifică și, în cele din urmă, de a transfigura nu atât creativ, cât scriptic[9] ceea ce se arată deocamdată ochiului profan, neinițiat, *un adânc* ce este pe cale să semnifice ceva, în măsura limitelor imaginative ale privitorilor. Scripturalul are menirea de a prefigura scrierea sau (re)scrierea continuă a lumii într-o psaltire infinită, a-toate-cuprinzătoare, marcată de contrarii, sfâşieri, căi labirintice ale accesului la nuanțe textuale plurivalente.[10] Prin intermediul caracteristicilor enunțate, scripturalul se instaurează ca o dimensiune parabolică a textului, cea care face ca actul scriptic să reprezinte un mod imanent al *integrării* celor câteva personaje (care sunt plasate *deasupra* fântânii, unul după celălalt), al *legării acestora prin actul sisific al scrierii continue la o psaltire a nimicului*.[11]

Poemul cuprinde nouă capitole, care aduc în scenă un personaj aflat în ipostaza *scriitorului* unei variante a propriei psaltiri, fiind plasat *deasupra* personajului precedent. Primul dintre ele, călugărul Kiril, are un statut

---

[8] Marius Cucu, *Ascunderi și înfățișări. Explorări metafizice descriptive*, 71.

[9] Ex-punerea sau situarea personajelor în acel *deasupra* exprimă tocmai sensul *în-tăinuit* al experienței mistice, întrucât „lucrurile tainice pe care le cuprinde mistica creştină sunt tainice pentru că sunt înalte”, mistica fiind „starea omului ridicat mai presus de nivelul puterilor sale”, în Dumitru Stăniloae, *Ascetică şi mistică creştină sau teologia vieții spirituale* (Casa Cărții de Ştiință, Cluj-Napoca, 1993) 6, 8.

[10] Căutarea semnelor *purtătoare* de semnificații reprezintă, mai ales în textul de față, apelul la capacitatea nelimitată a imaginației de a descoperi căi de acces la un sistem semnificant, deopotrivă, vizionar și mistic: „Nimic nu este mai liber decât imaginația omului; și, deși ea nu poate depăși acel fond originar al ideilor furnizate de simțurile interne și externe, ea are o putere nelimitată de a amesteca, combina, separa și împărți aceste idei, dând naștere unei mari varietăți de ficțiuni și viziuni.” <David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc* (Traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu și Constanța Niță, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987), 124.>.

[11] Personajele se legitimează *prin* şi *în* actul scriptural. Tot Evelyn Underhill afirmă că „cei mai mari mistici – Ruysbroeck, Sf. Ioan al Crucii şi Sf. Tereza însăşi în fazele sale mai târzii – disting clar realitatea inefabilă pe care o percep de imaginea prin care o descriu” (Underhill, *Mistica*, 138). Legătura dintre percepție şi descriere este următoarea: prin actul perceptiv, personajele iau act de prezența lor în lumea din adânc, iar prin actul descriptiv, care are şi funcția de reprezentare, acestea aduc la suprafață această lume, o proiectează prin intermediul spațiului simbolic: o fântână ca plan al adâncimii şi adâncirii.

privilegiat, căci este singurul care va rămâne şi va scrie psaltirea în interiorul fântânii. Statutul în cauză îi conferă privilegiul, am putea spune, al *inițiatului*, al celui care a trecut sau a pătruns deja dincolo de învelișul aparent, perisabil al realității. Pe de altă parte, putem afirma că seria de personaje ale căror nume conferă titluri de scurte capitole, *Ferapont, Lazăr, Daniel, Celălalt Kiril, Celălalt Lazăr etc.*, devin legături ale unei *continuități simbolice* cu realitatea. Această continuitate care, de altfel, *leagă* spațiul adânc al fântânii de spațiul exterior al acelui *deasupra*, se prezintă și reprezintă, foarte sugestiv, sub forma unei derulări de intenții, fapte sau gesturi. Acestea constituie, la nivel parabolic, imaginea caleidoscopică a realității în devenirea ei imanentă.

În primul capitol, realitatea parabolică este încă departe de procesul *devenirii semnificante*, înfățișându-ne o imagine a călugărului Kiril scriind în interiorul unei fântâni, „la o neagră psaltire." Închiderea în acest interior poate sugera o rămânere la nivelul unui real stagnant, unde dimensiunile simbolice pot fi limitate şi au tendința să devină schimbătoare, glisante, în timp ce călugărul trăieşte *în prezentul* insolitat al actului scrierii continue, ca o „ființă în lucrare."[12] Aşadar, suntem pe terenul unei lumi ca un nisip mişcător, lipsit în aparență de conținut imanent. Însă, chiar printre limitele acestei lumi se întrevede totuşi posibilitatea de accedere la simbolic, care stă deocamdată *abscons*, nedeterminat, necoagulat, ne-trecut de planul contingent: „Călugărul Kiril stă în interiorul unei fântâni şi scrie la o neagră psaltire. Aici viețuieşte de pe vremea lui Constantin. În jurul lui apa s-a dat puțin la o parte. Totuşi înăuntrul fântânii e umed şi frig. Din când în când îşi încălzeşte mâinile la un opaiț." Din adâncul încremenit al realității subterane, a interiorului (ne)imanentizat irump câteodată semnale ale simbolicului, cele care duc la tulburarea imaginilor, la nelinişte, la apariția contrastelor, la dispariția *uniformului*: „Câteodată apa devine cam tulbure şi nu pot vedea ce scrie el./ Atunci trebuie să mă aplec tot mai mult peste margine./ Altădată apa devine vâscoasă ca lutul şi crapă./ Altădată e fierbinte ca lava şi împroaşcă afară foc./ Apoi se răceşte treptat şi se preface în piatră/ atunci aştept. Mă aşez în dreptul fântânii şi aştept/ până piatra devine iar apă./ Altădată începe să ningă./ Fulgi mari cad în fântână, dar nu se topesc cum ar fi fost normal să se topească la contactul cu apa, ci se prefac în bănuți de argint şi de-aramă..." Apariția sau, mai bine spus, *izbucnirea* simbolicului în materia limitată

[12] Meister Eckhart, Predica 67, apud Dorin Ştefănescu, *Poetica imaginii O fenomenologie a inaparentului* (Editura Paideia, Bucureşti, 2015), 317. În legătură cu sintagma folosită mai sus, vom cita în continuare: „Dar acolo unde sufletul este în Dumnezeu, aşa cum Persoanele se înrădăcinează în Ființă, acolo, într-adevăr, lucrare şi Ființă sunt Una; acolo, sufletul ia cunoştință de Persoane în imanența Ființei, de unde ele nu au ieşit niciodată şi unde nu există decât o pură Imagine esențială". Vezi Dorin Ştefănescu, *Poetica imaginii O fenomenologie a inaparentului*, 317.

provoacă o răsturnare a situațiilor prin intermediul pietrificării apei, prin transformarea fulgilor de nea în bănuți. Negrul psaltirii reprezintă nu atât dezvăluirea acelui întuneric care ar acoperi *din-lăuntrul* procesului scrierii, cât sugerează prezența existenței din adânc, o existență subterană, aparte, meta-contingentă, care stă în mod direct la baza simbolicului și, care, la exterior, se devoalează doar ca o umbră a existenței acelui simbolic, încă necristalizat, neîntrezărit,

Poetul se auto-transpune în text, în ipostaza martorului, a naratorului ascuns în propria narațiune *criptată*, a celui care va media legătura dintre călugărul Kiril, care scrie, asumându-şi o existență subterană a scripticului şi Ferapont, care scrie *deasupra*, aflat într-o altă realitate, care poate cuprinde sau nu realitatea lui Kiril.

Nu lipsesc nici cele câteva gesturi ale personajelor, marcate de o anumită teatralitate, menite a contura o atenuare a atmosferei tensionate dintre contingentul aparent limitat şi simbolicul abscons: „Deasupra mea stă aplecat altcineva şi transcrie tot ce scriu eu. Dacă îmi ridic cumva ochii spre el, îşi vâră imediat nasul în carte şi se preface că-i absorbit de lectură." Intrarea fratelui Ferapont în scenă se produce tocmai în nota acestei fragile încercări de *a privi în jos, în adâncul simbolic*, din care se resimte şi o oarecare teamă sau, dimpotrivă, o tentație de a merge mai departe, întrucât, de fiecare dată când Ferapont se apleacă peste marginile de siguranță ale fântânii, de fiecare dată este atenționat asupra *pericolului de a cădea*. O trecere *exagerată, nepermisă* peste margini sau limite ar echivala cu o cunoaştere a adâncului, mult mai avansată, mai îmbogățită. Însă, în ce ar consta riscul dorinței de a cunoaşte mai mult, de a te oglindi deplin în adâncul întunecos al fântânii? Pe Ferapont îl va încerca un soi de neîncredere, deoarece spațiul subteran este perceput în mod eronat, în cheie derizorie, aşa cum este, brăzdat de întuneric, *neînțeles sus*, de către Ferapont, cel care doreşte în continuare să se aplece peste marginile fântânii, depăşind limita admisă, adică, depășindu-și astfel, propriile limite, obsesii, îndoieli: „De multe ori se apleacă atât de mult peste margine, încât îi strig să fie atent, să aibă grijă să nu se prăbuşească în puț. Dar el râde, hohoteşte ca un nebun. El este fratele Ferapont." Pe de o parte, avem de-a face cu acest râs prin care simbolurile sunt bagatelizate, demitizate, un râs care nu îndreaptă, ci *frânge* simbolicul, îl face să plonjeze în derizoriu. Pe de altă parte însă, avem totuși de-a face cu dorința personajului de a cunoaşte, de a vedea, de a sonda acel întuneric, acea adâncime, acel labirint uniformizat al fântânii, unde Kiril scrie la o altfel de psaltire. Am putea afirma că, între cele două extreme sau paradoxuri este necesar acel *simbol integrator* care exprimă nevoia devenirii, un simbol care ar constitui şi o punte între *realitatea fântânii*, o realitate a scripturalului, unde

misticul are doar rolul unui decor perisabil şi *lumea de la suprafață*, unde personajele doresc să înțeleagă de ce scrierea *sisifică* la o psaltire întunecată poate con-duce la descoperirea de sine.

Naratorul afirmă despre Ferapont că „seamănă binişor cu mine şi cu Kiril." Departe de a fi doar o asemănare formală, acest fapt semnifică ideea de comuniune, prin descoperirea, oglindirea orizontului tău de idei, în orizontul celuilalt[13]. Ei sunt în căutarea unui mod de a configura acel *simbol integrator*, însă, în partea a doua a poemului, o greşeală de stil survenită în scrierea *din adânc* a psaltirii sau o folosire eronată a simbolurilor poate duce la un bruiaj, la o depărtare de scopul lor comun: „Dacă fac cumva o greşeală de stil, el îmi scapă o pietricică în cap. Fii atent, fii atent, frate Nichita, îmi spune. Fii atent, toate astea s-ar putea să te coste scump. Când nu ştiu exact unde să pun virgulă şi ezit între un punct şi o virgulă, el mă corectează." Însă, fratele Nichita devine sceptic, nepăsător la sfaturile atente ale lui Ferapont, replicându-i: „Toate astea nu mai au nicio importanță, îi spun. În psaltirea modernă nu se mai folosesc multe semne de punctuație." Prin spusele sale, Nichita se referă la o deturnarea a regulilor, prin faptul că absența unor semne de punctuație poate duce la ascunderea acelui *prim semn*[14] care înlesneşte pătrunderea în realitatea din adânc. Punctuația sau lipsa acesteia ar echivala, în cazul de față, cu lipsa unor repere clar formate sau formulate asupra structurii sau a învelișului lumii simbolice. Cum am putea cunoaşte lumea din adânc, altfel decât prin intermediul unei topografii simbolice şi textuale a *incompletitudinii*? În lipsa ei, Ferapont îl avertizează: „Tu, totuși, să le foloseşti, să le foloseşti. Nu se ştie nimic niciodată. Cine ştie ce vremuri mai vin! Trebuie să fii foarte atent şi prevăzător." Previziunea poate contura acea cale a devenirii, căci a prevedea presupune *a vedea dinainte*, a avea acea vedere integratoare sau totalizatoare care, pe de o parte, conține o perspectivă înaltă asupra ambelor lumi, iar pe de altă parte, poate fi o privire blândă şi senină, care răsfrânge această blândețe *limpede* proiectată asupra celor două lumi, aducându-le la un punct de convergență, la o armonie tutelară: „Fratele Ferapont are ochii albaştri şi blânzi."

Totuşi, restabilirea armoniei se dovedeşte a fi un proiect iluzoriu, căci între cele două lumi se produce din nou o distanțare, o separare, iar simbolul

---

[13] Nae Ionescu abordează *problematica metafizicii* „din punctul de vedere al conştiinței", care este unul „subiectiv, nu obiectiv". Necesitatea descoperirii celuilalt (descoperire care ne integrează într-un demers al depăşirii propriilor limite finite) presupune o „răsfrângere a existenței în conştiința noastră", dar şi „o altă posibilitate, de aşezare a noastră înşine oarecum la izvorul existenței". Vezi Nae Ionescu, *Curs de metafizică* (Editura Humanitas, Bucureşti, 1991), 111.

[14] „Semnul este pecetea care distinge ființa de neființă – şi te ajută în acelaşi timp să te *identifici* şi tu, să *fii* tu însuți, nu să devii *purtat de fluviul vital şi colectiv*." - Mircea Eliade, *Drumul spre centru* (Editura Univers, Bucureşti, 1991), 150.

integrator devine şi el un concept abstract, ermetic. Astfel, privirea senină a fratelui Ferapont dispare, iar persoana acestuia îi apare naratorului ca fiind îndepărtată, prinsă în realitatea de afară: „Aş vrea să-mi moi pana şi să scriu cu tristețea acestor priviri. Dar el stă mult deasupra mea şi oricât de sus mi-aş ridica mâna, tot nu i-aş putea atinge ochii."

O mistică a contrariilor

Dacă deasupra lui Nichita *se află* acel Ferapont şi dacă deasupra lui Ferapont *stă* fratele Lazăr, atunci deasupra acestuia din urmă, cine va sta sau ce se va afla? Putem, totodată, să avem acces la *o altă* lume, chiar o *metarealitate*, care să le cuprindă pe celelalte două, lumea concretă şi lumea din adânc? Se pare că, în partea a treia a poemului, deasupra fratelui Lazăr nu se află această lume posibilă, însă se va produce o certă schimbare a perspectivei, deoarece fratele Lazăr „nu privește nici în afară, nici înăuntru, dar vede tot." Privirea lui reprezintă în sine un plan al adâncimii, care răsfrânge tot ceea ce se află la suprafață, dar şi în interior. Am putea spune că lucrurile se înscriu într-o legătură ascendentă, *o urcare* de la *un deasupra* (perceput ca limită inferioară în calea devenirii de sine) spre următorul *deasupra*, urmând îndeaproape acest zigzag al existențelor imanente cuprinse într-o amplă privire, cea a lui Lazăr, cu rol integrativ, o privire imanentizată, percepută ca o deschidere spre o vizualitate a unui ansamblu nelimitat. Totodată, această privire se lasă învăluită de o vizualitate *germinativă*, din perspectiva apariției unor viziuni ale *devenirii şi integrării*[15] în ființa celuilalt. Din această cauză, corpul lui Lazăr devine *o lume în sine*, în care ceilalți se integrează, urmând firesc periplul *propriei lor deveniri.*

La nivel metonimic, procesul scrierii psaltice capătă, în această nouă perspectivă, valențe mitice, punând bazele unei mistici *a contrariilor,* căci surprinderea, în scrisul psaltirii, a acelui *mai-presus-de-deasupra* presupune o devoalare fragilității ființei umane. Aşadar, fratele Lazăr va cunoaşte greutatea actului unei scriituri discontinue, nimicitoare și va încerca să supraviețuiască în interiorul acestui act perceput ca un spațiu al luptei (*simțite, filtrate* prin toate simțurile activate): „Deasupra lui/ nu mai e nici un puț./ El e mai trist decât însuşi Cristos. În fiecare zi putrezeşte/ câte puțin şi pică-n fântână./ Fratele Ferapont îşi moaie pana/ în rănile lui şi scrie psaltirea./ Rănile lui sunt limpezi ca nişte fântâni/ şi nu putrezesc, nici nu dor. El nu scrie."

---

[15] Părintele Dumitru Stăniloae vorbeşte despre „posibilitatea unei adânciri nesfârşite", atunci când „conştiința nu se simte în largul său decât într-o altă conştiință, în îmbrățişarea conştiinței iubitoare a unei alte persoane. Este suprema locuire reciprocă a două conştiințe.", în Dumitru Stăniloae, (*Rugăciunea lui Iisus* şi *Experiența Duhului Sfânt*, în româneşte de Marilena Rusu, Editura Deisis, Sibiu, 1995) , 62-63.

El nu scrie, însă se lasă *scris*, pătruns de însemnele realului, iar rănile care îi brăzdează trupul pot fi considerate însemne ale unui travaliu agonic şi, în acelaşi timp, extatic, sfâşietor, dar şi sublim, înălțător: „Doar sângele lui izvorăşte din răni/ şi umple toată fântâna./ Ochiul lui trist ajunge până la mine,/ până la mine şi glasul lui blând; el nu m-a mustrat/ niciodată./ Într-una din rănile sale e şi fântâna în care scriu eu." Însă, prezența de spirit, la fel de simbolică, a acestui Lazăr se activează, devine o certitudine, atunci când „deschide ochii" şi priveşte în adânc: „Din când în când îşi deschide ochii şi-l priveşte pe celălalt Lazăr, pe cel din adânc. Celălalt e la fel de slab ca şi dânsul." Celălalt Lazăr poate fi o ipostază a dublului primului Lazăr sau, pur şi simplu, acest *celălalt* poate fi oricare dintre noi.

În următoarele părți intră în scenă şi alte personaje, *ceilalți* frați, iar schimbarea de perspectivă provine din faptul că ei nu vor mai fi întâlniți în interiorul fântânii. Ei vor fi *pe aproape*, vor fi poate în căutarea fântânii. În partea a patra, ne este prezentat fratele Daniel, care „e încă foarte tânăr şi rătăceşte pe câmpul din jur. El încă n-a coborât în fântână." Încă de la începutul poemului, Daniel este prezentat ca *un rătăcitor*, ca cel care *încă n-a coborât în fântână*, *neofitul*, până la urmă. Mai departe, vom afla că rătăcirea lui reprezintă o stare de fapt, care îl aduce la granița dintre rațional şi irațional, dintre oniric şi concret. Deşi el se află la suprafață, adică într-un concret mai mult sau mai puțin apropiat de *fântână*, el pare a veni dintr-o altă dimensiune, o dimensiune străbătută de o perspectivă halucinantă, grotescă pe alocuri, şi unde granița dintre coşmaresc şi realitate este una *răsturnată*: „Acum simte un fel de greutate în piept şi rătăceşte pe câmpie. Din când în când scoate o mică psaltire şi-o răsfoieşte fără să înțeleagă ceva. E însoțit permanent de o pasăre. Un fel de şoim, numai că are cap de leu şi coadă de şarpe." Coşmarescul, o *antiepifanie a realului*, pătrunde vijelios în concret, prin două căi: fie folosindu-se de simbolurile demonice, cu care este înzestrată acea pasăre hilară, un amestec din mai multe specii, fie, prin prezența acelei *mici psaltiri*, un simulacru al psaltirii adevărate, care, spre deosebire de *psaltirea întunecată* din celelate părți, este *deja concepută* (poate în grabă, poate în bezna necunoașterii) şi reprezintă un simbol al confuziei, al neclarității, al întunericului materializat. Și, doar o astfel de pasăre venită din planul coşmaresc îl poate face să înțeleagă, să pătrundă sensurile ermetice ale psaltirii: „Ea stă pe umărul său drept şi are ochii foarte strălucitori. Ştie să citească şi-l învață să descifreze psaltirea." Prin descifrarea acelei psaltiri, nu ştim dacă Daniel va rămâne *închis* în peisajul coşmaresc sau va pătrunde dincolo de sensuri, spre lumea din adânc, pentru că atmosfera coşmarescă pare să fi anihilat orice dimensiune a realității: „Când îşi deschide aripile, lasă

să se întrevadă pe sub subsuori un trup de femeie. Se hrăneşte cu nisip şi bea apă din rănile fratelui Lazăr.”

Odată cu a cincea parte, ne întoarcem la realitatea din adânc şi, în continuare, ne este prezentat un alt Kiril, frate cu primul. Urmând o oarecare logică textuală, şi acest frate Kiril se află dedesubtul primului Kiril, căci „stă într-un puț şi scrie o altă psaltire. Scrie invers de cum scrie celălalt frate Kiril.” Avem de-a face acum cu o altă psaltire, una în care semnificația scrisului *invers* poate avea menirea de a instaura confuzia sau este doar un mod aparte al configurării unui *altfel* de limbaj. Interesant rămâne faptul că, în timp ce Kiril scrie astfel, în jurul său se petrec lucruri nefireşti, de parcă scrisul său se prelungește în realitate ca un principiu devorator: „Un şobolan i-a ros sandalele şi acum îi roade talpa de la piciorul stâng. Dar el nu simte nicio durere. Nici sângele nu-i curge din rană, de parcă ar fi mort.” Acest Kiril *celălalt* este un personaj scriptic sau devine astfel pe măsură ce ființa sa se proiectează în scrisul său ne-dedat legilor realității[16]. Din nou, va rămâne un mister ceea ce scrie, deoarece scrie *mărunt*, parcă pentru a feri textul său de ochii vreunui privitor neinițiat: „Mai mult se chiorăşte la lumina lunii şi scrie cu propriul său sânge, atât e de zgârcit! Scrie foarte mărunt, abia poți desluşi ce-a scris.” Un act scriptic, marcat însă de instinct, poate singurul care îl mai menține pe acest Kiril în limitele *omenescului* sau ale *umanului*. Pentru Kiril, *a fi uman* înseamnă a fi integrat unui anumit tip de sensibilitate transcendentă, pe când *a fi omenesc* presupune o stagnare în aparența sau limitarea omenescului: „Cu o mână scrie şi cu alta numără bănuții de-aramă ce cad din buzunarul primului Kiril.”

Actul scriptic între *scriere/ revelație* şi *transcriere/copiere*

Una dintre cele mai interesante părți este a şaptea, în care apare *celălalt Ferapont*, o combinație între primul frate Ferapont şi narator: „Celălat Ferapont seamănă pe jumătate cu mine, pe jumătate cu primul frate Ferapont. Ochiul său drept e aidoma cu ochiul meu drept. Celălalt e albastru şi seamănă cu cel al lui Ferapont.” Din nou, se poate observa linia *zigzagată* care leagă destinele acestor personaje, însă, spre deosebire de ele, acest Ferapont poate fi un om al profunzimilor, deținând şi un aspect coşmaresc, kafkian, prin asemănarea sa cu un păianjen. Pe de altă parte, el *transcrie* ceea ce a scris un alt frate: „El stă şi transcrie tot ce a scris Atichin. Are o față întunecată şi nu l-am văzut zâmbind niciodată. E un adevărat grămătic.” De

[16] „E aici o voință a îndumnezeirii ființei prin jertfă şi penitență, prin dedublare şi despuiere de empiere.” Vezi Radu G. Țeposu, *Istoria tragică & grotescă a întunecatului deceniu literar nouă* (Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2006) , 102.

data aceasta, actul *trans-scriptic* regresează la nivelul scripticului, căci nu mai are loc *trecerea scrierii* spre o metadimensiune semnificantă. Scripticul, prin pierderea *transcenderii*, rămâne o activitate marcată de automatism, de copiere sau de preluare în van a altui text sau de păstrare şi răspândire a textului, uneori poate, în gol. Însă, acest Ferapont transcrie pentru a păstra, a conserva ce a scris celălalalt, pentru a *transmite* mai departe materialul preluat. El se ocupă doar de transmiterea literală a conținutului, nu şi de posibilitățile materialului de a deschide căi spre o semnificare imanentă. Face acest lucru, în mod atent la alcătuirea frazei-simbol, ca *un adevărat grămătic*. Totuşi, acest *grămătic* acordă o atenție deosebită actului de transcriere, întrucât este conştient că, până la un anumit punct, *copia* poate substitui realitatea, poate conduce la un nou tip de înțelegere. Srisul mai înseamnă şi o purificare a sinelui: „Înainte de-a aşterne o frază, o cumpăneşte adânc, o întoarce de pe o parte pe alta, o răsuceşte în fel şi chip, apoi o trece citeț în psaltire. Scrisul lui e foarte îngrijit. El transcrie în aur psaltirea." Apoi, la final, după tot acest periplu scriptic susținut şi asumat, Ferapont îşi arde paginile: „După ce a scris o pagină, îi dă foc la opaiț, iar cenuşa o presară pe trupul lui Lazăr. Pe rănile lui Lazăr."

Vedem în acest gest al arderii unui manunscris, până la urmă, nu decizia de a ascunde ceva, de a distruge ceva ce trebuie distrus, făcut dispărut, ca în cazul operelor lui Umberto Eco, unde manunscrisele vechi trebuiau arse, deoarece ascundeau taine interzise cunoaşterii profane. Poate fi vorba, până la urmă, şi despre adoptarea unui anumit mod *de lectură.* În contextul de față, arderea are rolul unei *pierderi a revelației*. Acest lucru se va întâmpla dacă cel care va da de psaltire o va citi ca pe o sursă a unor taine transmise prin *transcriere*, adică *prin copiere,* pierzându-şi astfel dimensiunea revelatorie, şi nu o va recepta ca pe o sursă a unor taine transmise prin *scrierea revelată*. Astfel, pentru cel care nu este pregătit să primească, să i se releve cele scrise de Ferapont în psaltire, actul transcriptic rămâne un act automat, gratuit, stagnant, căci *copia scrierilor* ascunde învelişul tainic, transcendent. Şi totuşi, prin arderea purificatoare, revelația transpare la suprafața textului, rămâne mai departe transmisă, prin următoarele scrieri, într-un proces sisific al textului reluat de la capăt, doar ca să fie, imediat după aceea, ars. Forma *terapeutică a arderii*, în sensul de act cathartic, rămâne vizibilă în presărarea cenuşii peste rănile de pe trupul lui Lazăr, cel care *va reînvia astfel*.

Ultima parte a poemului ne aduce în atenție, din nou, prezența lui Daniel, cel care, temător sau poate doar neîncrezător, se apropie de fântână şi, în acelaşi timp, se depărtează de ea: „Daniel se apropie de fântână. Privi înăuntrul ei şi se trase câțiva paşi înapoi." A fost de ajuns doar *privirea de recunoaştere* a unei adâncimi, percepută drept ezitare în fața necunoscutului

sau nedepăşire a stadiului de neofit, să îl facă să se depărteze puțin. Însă, cu cât este mai mare apropierea, ochii i se închid, dar privirea îi rămâne *deschisă*, atrasă de ceea ce se poate afla în adânc: „Îşi închise ochii şi se-aplecă peste marginea ei: nici cu ochii închişi nu putu scăpa de chipul celuilalt Daniel." Deschiderea privirii răsfrânte în adânc nu îl scapă pe Daniel de confruntarea cu imaginea *celuilalt Daniel.* Poate fi răsfârngerea *în celălalt* o modalitate de identificare sau, dimpotrivă, o modalitate de îndepărtare de sine, de valorile tale identitare? Dacă la început, el rătăcea în preajma fântânii, adică se afla la granița dintre lumea de afară și cea din adânc, acum, privind în interiorul fântânii, rămâne marcat de răsfrângerea lui în adânc, care nu va mai fi o răsfrângere aparentă. Şocul întâlnirii cu celălalt Daniel îl va schimba total, iar ceea ce va decurge de aici, după această întâlnire, se poate înscrie foarte bine, din nou, într-o *revărsare halucinantă* a coşmarului în realitate. Apariția plânsului potențează şi mai mult tensiunea reconfigurării realității conform regulilor unui absurd metamorfic: „Trupul i se înverzi şi pielea i se acoperi cu solzi de şarpe, îi crescură pene pe mâini, numai aripile nu voiră să-i crească." În timp ce plânsul continuă, metamorfoza lui Daniel se desfăşoară într-un mod halucinant, *deformator*, ambele situații fiind implicate în aşa-numita „acțiune imaginantă"[17].

Concluzii

Legătura dintre personaje ca Ferapont, Kiril, Lazăr, Daniel, Celălalt Kiril, Celălalt Lazăr este una scriptică, în măsura în care scrisul la o singură psaltire presupune o activitate de integrare a lor într-un univers al simbolului din adânc, spre care cu toții tind, într-o oarecare măsură.

În urma întâlnirii cu simbolul, viețile personajelor capătă semnificație. Însă, odată ce ajung deasupra fântânii, perspectivele devin fluctuante, în sensul în care, cu cât încearcă să privească mai mult și mai în adâncul fântânii, să își treacă privirea dincolo de învelișul aparent al întunericului închis, realitatea concretă sau cea de la suprafața fântânii tinde să fie substituită de către realitatea din adânc. Această realitate a fântânii capătă dimensiuni ale coșmarescului, care depășesc ordinea aparentului, impun caracterul relativ al realității, potențează impulsuri demonice și ajută apropierea dintre

[17] Sintagma respectivă îi aparține lui Gaston Bachelard, care afirmă, în cartea sa, *Aerul și visele*, că imaginația „este mai curînd facultatea de a *deforma* imaginile oferite de percepție". Vezi Gaston Bachelard, *Aerul şi visele* (traducere de Irina Mavrodin, Editura Univers, Bucureşti, 1997)5. Autorul consideră că imaginația nu numai că transfigurează concretul, ci îi conferă o perspectivă *răsturnată*, mizând pe reprezentarea asocierii unor fapte concrete, prezente, cu unele absente: „Dacă o imagine *prezentă* nu ne face să ne gândim la o imagine *absentă*, dacă o imagine ocazională nu determină o mare abundență de imagini aberante, o explozie de imagini, nu există imaginație".

concretul halucinant și bizarul unor ceremonialuri ale negării actului scriptural, doar ca act semnificant.

De aceea, personajelor nu le rămâne altceva de făcut decât să se complacă, oarecum, în actul scrierii la această psaltire a nimicului, realizat printr-un efort sisific. Astfel, propriile lor identități, în loc să fie redescoperite, capătă consistența nisipului risipit în vânt.

***Bibliografie*/References:**

Danilov, Nichita. *Ferapont (Antologie de poezie 1980-2004).* Pitești: Editura Paralela 45, 2005.

Bachelard, Gaston. *Aerul şi visele*. Traducere din limba franceză de Irina Mavrodin. Bucureşti: Editura Univers, 1997.

Cucu, Marius. *Ascunderi şi înfăţişări. Explorări metafizice descriptive*. Iași: Editura Institutul European, 2016.

Eliade, Mircea. *Drumul spre centru*. Bucureşti: Editura Univers,1991.

Hume, David. *Cercetare asupra intelectului omenesc*. Traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu și Constanța Niță. București: Editura Științifică și Enciclopedică,1987.

Ionescu, Nae. *Curs de metafizică*. Bucureşti: Editura Humanitas,1991.

Stăniloae, Dumitru. *Ascetică şi mistică creştină sau Teologia vieții spirituale*. Cluj-Napoca: Casa Cărții de Ştiință, 1993.

Stăniloae, Dumitru. *Rugăciunea lui Iisus şi Experiența Duhului Sfânt*. Traducere în româneşte de Marilena Rusu. Sibiu: Editura Deisis, 1995.

Ştefănescu, Dorin. *Poetica imaginii. O fenomenologie a inaparentului*. București: Editura Paideia, 2015.

Underhill, Evelyn. *Mistica*. Traducere de Laura Pavel. Cluj-Napoca: Editura Biblioteca Apostrof, 1995.

Țeposu, Radu G. *Istoria tragică & grotescă a întunecatului deceniu literar nouă*. București: Editura Cartea Românească, 2006.

AUTHOR BIO:

SAVU POPA is born on the 15th of February 1991 in Sibiu. I am teaching Romanian Language and Literature. I am also a PhD student at the Doctoral School of Literature, Humanities and Applied Science within the "George Emil Palade" University of Medicine, Pharmacy, Science and Technology of Târgu Mureș. Books published: *Ipostaze* [*Hypostasis]*, Paralela 45, Publishing House, Piteşti, 2017; *Noaptea mea de insomnie* [*My sleeplessness night*], Cartea Românească, Publishing House, București, 2018. Literary and scientific activities în the following reviews and magazines: *Euphorion, Saeculum România literară, Tribuna, O mie de semne, Literomania, Familia, Ateneu, Zona nouă, , Banchetul, Prăvălia culturală, Discobolul, Kooperativa poetică, Studii eminesciene, Caietele „Lucian Blaga"*.

CC BY NC ND

Nefârtatul, erou al catabasisului

PETRU ADRIAN DANCIU
Centrul de Cercetare a Imaginarului „Speculum”
Universitatea „1 Decembrie 1918” Alba-Iulia

e-mail:
office.gnostic@gmail.com

Article history
Receveid: 15.08.2020
Received in reviced form:20.10.2020
Accepted:25.10.2020
Available online:30.12.2020

Title: “The unbrother, hero of katabasis”

Abstract: The article presents a revised vision on the origin of the Romanian cosmogonic myth. Brother and Unbrother are the common builders of the earth in a relationship not only of competition but also of initiation. We will propose the idea of an initiation rite whose staged structure turns into a myth. Its origin refers to a moderate, Judeo-Gnostic dualism, which survived the persecutions of the first centuries in the Balkan area, from where it was taken over by Bogomilism. His reflection in fairy tales is clear, even if, until now, unexplored. As a result, this construct will profoundly influence the Romanian magical-popular belief.

Keywords: demonology; folklore; unbrother; brother; magic; sorcery; esotericism;

Introducere

Dincolo de rigiditatea științifică a analizelor folclorice și istorico-religioase, mitul facerii lumii în varianta populară românească dovedește o inedită capacitate de a se deschide permanent spre reinterpretare. Perspectiva unei astfel de hermeneutici ne va dezvălui un corpus de învățături ezoterice ale căror profunzimi ar putea fi expuse pe larg, dacă luăm în calcul și analiza mitului din perspectiva teoriilor psihologiei abisale jungiene. În acest studiu ne vom concentra atenția exclusiv asupra unei prime etape, motiv pentru care vom rămâne ancorați în analiza substratului prereligios al ideilor și credințelor considerate magice, cu rol de inițiere.

Din multitudinea de variante gnostice ale mitului creației lumii[1], pe care folclorul românesc le păstrează, am ales-o pe aceea care codifică, în opinia noastră, cele mai multe trimiteri la spațiul inițiatic, de unde și perspectiva ezoterică a acestei analize. Chiar dacă cititorul cunoaște datele generale ale conținutul acestui mit, ne vom rezuma la prima din variantele culese de etnologul și folcloristul Tudor Pamfile[2].

Nefârtatul și Fârtatul se întâlnesc deasupra apelor primordiale. După ce fac cunoștință și vorbesc un timp, se hotărăsc să facă pământul. Tot aici ei se recunosc într-o relație de frate - nefrate[3]. Fârtatul îi cere Nefârtatului să coboare în fundul mării de unde să aducă la suprafață pământ în numele său[4]. Acesta coboară, ia pământ, dar în nume propriu, motiv pentru care apele îl spală. Ajungând la suprafață, constată că se afundă în apă până la genunchi. Coboară a doua oară și ia pământ din nou, dar fără să respecte voința divină. Rămâne prins în apă până la brâu. Este avertizat că se va îneca dacă nu respectă înțelegerea. În cele din urmă, reușește să aducă suficientă materie cât Fârtatul să facă o turtiță peste care a suflat. Frământând-o, a făcut un pat pe care să se odihnească amândoi[5]. Noaptea, Nefratelui îi vine ideea să-l înece pe cel care ar fi putut deveni Creator (un termen mai potrivit ar fi cel de „Zămislitor”, de vreme ce nu a creat din nimic), motiv pentru care încearcă să-l arunce, rostogolindu-l din pat în apele haosului. Împingându-l în toate direcțiile (cele patru puncte cardinale), patul se tot mărește și

---

[1] Spre exemplu, Meneandru, gnostic samaritean și ucenic al lui Simon Magul credea în puterea ce se putea obține asupra îngerilor (*bene elohim*-ilor) care „au ajutat la creația lumii” (Daniel Nicolae Vălean, *Erezii, controverse și schisme în creștinismul secolelor I-XI* (Cluj-Napoca: Editura Limes, 2009), 12-13). Îl vom aminti și pe Cerdon un gnostic sirian, ajuns la un moment dat la Roma care crede în „existența a doi Dumnezei, unul bun și altul rău. Lumea a fost făcută de Dumnezeul cel rău, care a dat și Legea Veche” (*ibidem*, 27). În fine, o fracțiune a grupării eretice a lui Marcion, apărută în sânul Bisericii și influențată clar de gnosticism afirmă existența a două principii evident, creatoare (cf. *ibidem*, 34), posibil *o sursă* a mitului preluat mai târziu de bogomili.

[2] Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult* (București, Editura Paideia, 2002), 53-54.

[3] Creat din pământul adus de Nefârtat, omul este singurul care i se poate adresa cu apelativul *frate*, după cu clar reiasă dintr-un basm popular românesc. Trecând pe tărâmul celălalt pentru a găsi cele trei rodii aurite, feciorul de împărat întâlnește „un balaur cu o buză în ce și alta în pământ”, pe care-l salută cu formula: „Bună ziua, frate”, fiara răspunzându-i: „Noroc bun, frate” (Petre Ispirescu, „Cele trei rodii aurite”, în col. *Basmele românilor*, vol. I (București: Editura Curtea Veche, 2010), 240-241).

[4] O reminicență a mitogenului gestrului necugetat o găsim reflectată în gestul fraților lui Făt-Frumos care aduc laptele miraculos pentru vindecarea tatălui lor în nume propriu, fără efect terapeutic, câtă vreme mezinul este autorul gestului, impregnându-și numele asupra materiei miraculoase (cf. Petre Ispirescu, „Făt-Frumos cu părul de aur”, în col. *Basmele Românilor*, vol. I, 98-99).

[5] Odată cu oprirea mișcării, se naște repaosul, nemișcarea, centrul. Nefârtatul este chemat să locuiască în spațiul-stare, lipsit de acedie, în isihie, fapt care i-ar fi asigurat calitatea de zeu înțelept, condiție esențială în devenirea sa de creator.

astfel, până dimineață, ia naștere uscatul. După o altă variantă, dimineața, Fârtatul se trezește și binecuvântează pământul creat în formă de cruce[6].

Mitul, de la o posibilă origine la sensul său inițiatic

Ne vom feri a-l asocia pe Nefârtat cu Satan[7], după cum nu-l vom identifica pe Fârtat cu Dumnezeu, cu toate că asimilările sunt de mult timp produse. Pentru noi, cele două entități sunt precreștine, motiv pentru care mitul nu are nici o legătură directă, așa cum s-ar putea crede, cu referatul biblic al genezei monoteiste. Odată stabilit acest aspect, vom accepta deopotrivă că acest mit nu își găsește originea în bogomilism. Erezia dualistă a fost folosită doar în calitate de „gazdă”, datorită prezenței celor două ființări antipodice[8]. Singurul aport al bogomilismului s-ar cristaliza în *asocierea* oarecum forțată, dar necesară, într-o regiune (Balcani), treptat și dificil încreștinată, a celor două personaje biblice divine, în mod obligatoriu antagonice pentru creștini: Satan și Dumnezeu. În această „formulă” vorbim despre mitul bogomilic al creației lumii, restul variantelor fiind de origine creștină.

Povestirea creației pământului, considerată mit în credința (magico-religioasă) populară românească, se naște în spațiul balcanic ca o credință de tip gnostic, pre-bogomilică, cel mai probabil apărută după retragerea aureliană din Dacia, în anul 274. În acest moment istoric, există cristalizată o comunitate de credință iudeo-gnostică, situată undeva la granița actuală a Macedoniei cu Bulgaria. Scopul acestui sistem dualist, pe care-l considerăm moderat, este de a încerca să împace mitul gnostic radical al demiurgului ignorant cu cel al creației biblice unde Elohim este Creator „deschis” dialogului, identificat ulterior de bogomili cu Dumnezeu. Urmărind această

[6] Mișcarea în cruce apare în variantele doi și trei, cf. *Ibidem*, 54-55. Ea presupune „întoarcerea la origini” pentru a forma cele două axe ale cercului pământului. Axele rămân în plan, pentru că, deocamdată, nu există „sus” și „jos”, câtă vreme Fârtatul rămâne în creație. Doar atunci când se ridică la Cer, una din ele își va modifica poziția, partea inferioară devenind stâlpul/ stâlpii pământului, după cum a doua, „scara” Raiului.

[7] Chiar dacă este numit în termeni, să spunem, creștini, Necuratul sau Naiba, ori îl vedem descris cu trei rânduri de aripi (cf. celei de-a treia variante a mitului, în *Ibidem*, 55. În *Isaia*, 14, 29; 30, 6, Satan poate zbura), trimitere cât se poate de clară la viziunea angelică a serafimilor din profeția din cartea lui *Isaia* (6, 2), Nefârtatul nu primește aceste asocieri decât în variantele târzii ale mitului, impregnate de simbolica creștină, tocmai pentru a le face accesibile și tolerate în mediul spiritualității monoteiste.

[8] Lipsa conflictului direct, mai mult, supunerea Nefârtatului voinței Fârtatului, la care se adaugă încercarea nereușită de asasinat divin nu sunt expresia unui dualism radical. Nu are importanță aici cât de mult s-a folosit bogomilismul de acest mit pentru a-și dezvolta propriul sistem. Important este că mitul revizuiește dualismul plecând de la ideea de relație între principii, aspect ce-l situează la mare distanță de expresiile sale radicale.

linie directoare, Fârtatul/ Elohim va fi cel care ordonă Nefârtatului/ Satanael să acționeze *cu scop*. De altfel, cel care va pronunța primul numele celuilalt, îl va afirma ca superior și implicit, creator. Odată rostit, numele va avea putere chiar și asupra haosului identificat de cei vechi cu apa sărată a mării. Astfel, Moise va desparte apele, după cum, al doilea Moise, Hristos, va umbla, la fel ca Fârtatul, pe apele mării certând furtuna.

Din perspectiva acestei secte, compromisul dintre conceptul „extrem" al teologiei monoteiste și cel al demiurgiei gnostice poate primi sens doar în varianta unei frății temporare, de unde și ideea de dualism (moderat). Prin intermediul acestei variante se explică apariția și existența (prezența) răului în lumea creată, precum și prezența lui continuă în materia pe care a adus-o în numele Creatorului. Moralmente, cel din urmă nu este responsabil nici de calitatea neutră a materiei, nici de contaminarea la care a fost supusă de la început prin atingerea Nefârtatului. Influența filosofiei grecești și mai apoi gnostice se observă din faptul că Dumnezeu nu creează lumea din nimic, ci dintr-o materie preexistentă. Se cade de acord asupra unei norme de credință comunitar sectară, câtă vreme nu toți membrii sectei erau evrei.

Constructul „înfiat" mai apoi de bogomili legiferează, de data aceasta în spațiul creștin, ideea împărțirii influențelor în creația lumii materiale. Fârtatul va păstra în continuare același ascendent în fața Nefârtatului, de unde greutatea creștinilor slab catehizați de a diferenția între dualismul moderat (aproape un monism) și monoteism. Mitul, acum bogomillic, recunoaște drept legitimă prezența Răului în lume, moderată, însă, de însuși procesul de modelare a materiei de către Fârtat. Cu alte cuvinte, pentru creștini, avem o exprimare de genul: da, răul *există în materie* dar nu mai mult decât binele care *este în lume*.

Participarea Nefârtatului la acțiunea *inițiată* de Fârtat nu-l presupune implicat la nivel „consubstanțial", adică până la momentul obținerii „produsului finit" (creația), ci doar parte în aspectele bazice ale lipsei de formă. Bogomilismul recunoaște și el contaminarea materiei prime prin atingerea Nefârtatului („ucenicul") și este de acord cu faptul că, prin frământarea ei în mâinile Fârtatului („maestrul"), se încearcă o preluare a controlului asupra ei prin *formă*. Aceasta rămâne superioară, chiar dacă nu anulează contaminarea inițială. Gestul Fârtatului denotă respect față de ucenicul său, util/ sau aproape bun, atunci când se supune voinței binelui, de unde expresia populară: „nu este dracul atât de negru pe cât pare". În concluzie, aceasta este viziunea unei *demonologii împăciuitoare* a unei secte care va alimenta cele două ramuri ale dualismului european, bogomilii și catharii. Mulțumită acestui concept ingenios al creației ca produs al frăției

binelui cu răul, uneori, este susținută „legitimitatea” conlucrării cu răul: „să te faci frate cu dracu până treci puntea”.

Ezoterismul ritualizat

Pentru că mitul nu poate exista în lipsa cultului, considerăm că povestirea mitică este „rezultatul” unui construct ezoteric. Rolul său magico-religios este de inițiere în *cunoașterea* (ontologiei creației) și recunoașterea (diferențierea) binelui și răului ca datum (de unde rolul Destinului, aclamat în basmele noastre populare) în creația care nu-l exclude nici pe ucenic. Ce-i drept, din perspectiva misticii pustiului, patrologia va pune, la rândul ei, un accent deosebit pe *recunoașterea* (sau „deosebirea”) duhurilor (cf. 1 *Corinteni*, 12, 10), harismă („dar”) a Sfântului Duh, echivalentă cu deosebirea binelui de rău (cf. *Evrei*, 5, 17). Din această perspectivă, mitul primește un sens pedagogic. De la început, se observă jocul de rol inițiat de maestru cu neofitul său. Este o regie des întâlnită în procesele de asimilare treptată a cunoașterii (gradele de inițiere) caracteristice mișcărilor magico-religioase de misterii ale sfârșitului antichității.

Pe de-o parte, este Nefârtatul – neinițiatul/ neofitul, surprins că vagabondează fără stare sau acționând haotic[9] (ființarea fără sens și acțiunea fără spor), cuprins de angoasa generată de lipsa cunoașterii. El nu reprezintă nimic mai mult decât prostia în acțiune. În virtutea acestei neliniști, el se va deschide înspre *relație întru-cunoaștere* a Fârtatului. Pe de altă parte, îl observăm pe Fârtat – inițiatul/ maestrul, a cărui apariție „accidentală” vine ca un răspuns-soluție la nevoia / angoasa celui dintâi. Sigur, nimic nu este întâmplător, de vreme ce impulsul de *a face* al Nefârtatului este o chemare transformată în suport al dorinței de *a crea* a Fârtatului. Am putea spune că Fârtatul se folosește de Nefârtat într-o *relație întru-profit*. Nu excludem din acest context sensul ezoteric al basmelor care pun într-o relație, mai mult sau mai puțin opozitivă, sensul pedagogic al echilibrului dintre noroc și înțelepciune în economia vieții omului[10]. Cert este că cele două pot funcționa separate doar în aspectele minore ale vieții, nu și atunci când este vorba de actul creator. Indiferent de scopul urmărit,

---

[9] În a treia variantă a mitului, întrebat de Fârtat ce face, Nefârtatul îi răspunde că „voiesc să fac un loc pe care să mă pot așeza și odihni” (T. Pamfile, *Povestea lumii,* 55). Pentru că patul nu poate fi făcut din spuma mării pe care Nefârtatul se căznește inutil să o adune, Fârtatul îi cere să coboare în adânc. „Morala” acestei secțiuni este că există o mare diferență între „voință și putință”, între *a dori* să realizezi ceva și *a ști cum* se poate împlini această dorință. De aici, rolul semnificativ superior al gnozei în fața credinței oarbe.

[10] Cf. Ion Pop-Reteganul, „Norocul și mintea”, în col. *Basmele românilor*, vol. III (București: Editura Curtea Veche), 163-168.

actanții spirituali ai mitului nu pot înfăptui creația altfel decât uniți într-un acord stabil, dialogal.

În unele variante ale mitului, Nefârtatul încearcă să-l numească „frate” pe acela despre care *nu știe* că îi este superior. Identificăm aici reverberații ideatice ale fragmentului în care Demiurgul gnostic află că *deasupra* lui mai există un alt Dumnezeu, a cărui superioritate absolută nu o poate întrece. În concordanță cu doctrina gnostică, Fârtatul din mitul cosmogonic românesc va refuza să-l numească „frate” pe Nefârtat, de vreme ce nu a trecut nicio probă care, dovedindu-i valoarea, să-l ridice la un asemenea statut. Mitul bogomilic nu păstrează numele divinităților, ci se mulțumește să le numească doar prin apel la calitatea esențială, cea de *întru-relație*. Apelativele reale sunt secrete (avem de-a face cu o cunoaștere de tip ezoteric), de vreme ce nu aflăm adevăratul nume al Fârtatului nici atunci când Nefârtatul îl rostește în apele abisului[11]. Ca o paranteză, rostirea numelui în apă sau desenarea lui pe suprafața ei ori în aer, dincolo de efectul menit laicilor, sunt gesturi plastice care exprimă incapacitatea profanului de a recepta secretul prin simțurile neantrenate. În mod esențial, numele nu pot fi descoperite din povestea mitică, ci doar prin revelare de către un inițiat. Se respectă astfel tradiția gnostică (și nu numai) a secretizării numelor sacre, cunoscut fiind faptul că inevitabilul se va produce și povestea inițiatică/ mitică va fi cunoscută și de profani.

Calitatea *logosului* este de a se pune în relație dialogală cu scopul de a dovedi superioritatea unui singur subiect, în acest caz, Fârtatul. Chiar dacă fiecare este impulsionat de propria-i dorință, doar Fârtatul o va ține secretă pe a sa („să nu știe stânga ce face dreapta” – cf. *Matei*, 6, 3), întrucât orice inițiat are un câștig *material* după săvârșirea ritului. Misterele antice, asemeni oricărui tip de inițiere ezoterică (gnostică, magică, etc.), nu oferă învățătură gratis neofitului. Totul este plătit de actantul laic, indiferent de rezultatul obținut. Inițiatul se va folosi de dorința neofitului pentru a-și lua plata muncii sale. Munca lui este de natură intelectuală, deoarece comandă, orientează și sfătuiește pe tot parcursul procesului, și, mult mai important, de natură spirituală, câtă vreme își descoperă numele de putere, adică se implică ritualic și, în egală măsură, în procesul de ajutare a ucenicului.

Neofitului i se va cere să se scufunde în apele primordiale și este sfătuit ca, în numele gnosticului, să ridice la suprafață pământul. Creștinismul

[11] Intrând în acest „joc” al cunoașterii de tip ezoteric, ne este clar că Fârtatul nu cunoaște adevăratul nume al Nefârtatului sau, dacă îl cunoaște, nu îl spune, pentru că l-ar aduce în existență sau în permanența acestei lumi create și nu în ființarea de care nu se făcea responsabil. Pe de altă parte, dacă Nefârtatul cunoaște numele Fârtatului, poate oricând să creeze ori să modifice creația în numele acestuia. Nu o face, pentru că nu o poate distruge în numele Creatorului.

rezumă acest procesul la nașterea din apă și din duh (cf. *Ioan*, 3, 5). La fel ca în cazul botezului creștin, nu excludem împlinirea efectivă a imersiunii, rostirii unui nume divin, luarea pământului, ridicarea lui la suprafață și dăruirea lui ca ofrandă gnosticului. Sensurile simbolice sunt evidente: imersiunea (o catabază) în lichidul (placentar) primordial identic haosului (sau lipsa creatului) și furtul (în numele unui zeu străin) unei părți ce rezumă corpul (pământ – fertilitate) în care se incubă, în potență (adormite, embrionare), atributele generatoare ale Marii Zeițe.

Este clar că nu avem de-a face cu un botez în sensul dogmatico-liturgic creștin, ci cu o întreită și violentă intruziune (act incestuos, neofitul nefiind încă „desprins" de Mamă, de unde și puterea acesteia de a-l îneca), scopul fiind furtul. Actul creator al Fârtatului nu este în acord cu zeița Mamă de care-l desparte o prăpastie/ adâncurile abisale de netrecut, astfel că nici el nu poate coborî la ea și nici ea nu poate urca la el (cf. *Luca*, 16, 26). Totuși, un „hibrid" prins între lumi, un neinițiat, poate. Surprins în sfera ilegalității (dorinței), ucenicul/ Nefârtatul este „mâna stângă" a Fârtatului, câtă vreme doar coboară, ia pământ sacru și, cu propriile mâini, îl ridică până spre suprafață. Mândria, sinonimă prostiei și soră bună cu fatalitatea, îl determină să înlocuiască apelativul de putere al Fârtatului cu numele său. *Aici*, numele său e lipsit de forța (căldura) *coagulantă* ce *anulează reacția anticoagulantă* a materiei. De altfel, principiul alchimic *solve* (Nefârtatul) *in coagula* (Fârtatul) subliniază existența a două stări succesive de transformare a materiei, partea cea mai dificilă a procesului derulându-se în pântecele matern, identic vasului alchimic.

În acest punct, mitul provoacă din nou prin căutarea sensurilor simbolico-ritualice ale numărului trei[12]. Ele nu fac trimitere la cele trei Persoane Treimice, întrucât întreaga structură a mitului cosmogonic[13] este departe de creștinism, ci la *maximul* încercărilor admise în actul inițierii, idee preluată și în basmele noastre populare. Ritul acceptă că poți rata de două ori, dar nu de trei, moment fatal, echivalent cu ratarea, disoluția și moartea. Evitarea ratării este condiționată de capacitatea ucenicului de a învăța (aici găsim rolul practic al mnemotehnicii) și executa un ordin divin, de unde sensul abandonului de sine sau anularea propriei voințe, fără nici o

[12] Dacă Nefârtatul coboară de trei ori în apele primordiale, iar la acest număr adăugăm numărul șase (un dublu de trei), al aripelor sale serafice, suma obținută este nouă al zodiei Săgetătorului, o zodie masculină de foc dominată de Jupiter, identificat de gnostici cu IAO, nimeni altul decât Iahweh, pentru ei, demiurgul sau creatorul acestei lumi sau numele Nefârtatului.

[13] După credința populară, lumea a fost creată într-o zi de marți (Aurel Cosma, *Studii de folklor românesc* (București: f.ed., 1942), 21). Tot acestei zile, deloc întâmplător, îi sunt asociate cele *trei ceasuri rele*, număr ce face trimitere la prezența și acțiunea întreită a Nefratelui.

modificare (sau a rezista până la final). Simultan luării pământului, doar numele divin (ori alt cuvânt de „forță”) ar trebui rostit în starea de imersiune în uterul Marii Zeițe, nu un cuvânt în plus sau un altul înlocuitor.

Mai mult, nu poți vorbi *în numele tău*, de vreme ce nu ești încă *total* născut, complet detașat de Marea Zeitate. Din greșeala repetată a Nefârtatului, ritul ne descoperă că în imersiunea în *haosul-pântec* nu există *eu*, ci doar *tu*. Relația simpatetică „mamă-făt” e dovedită de capacitatea unică a Nefârtatului de a coborî și a supraviețui în starea embrionară. În acest caz, *tu*-ul mamei incubă *eul* Nefârtatului. De aici, imposibilitatea de a lua pământ în nume propriu, puterile lui fiind ale Mamei. Pentru că este un stadiu al regresiei, al dependenței de Mamă, logosul Nefârtatului este lipsit de putere decizională. Altfel stă situația cu privire la numele unui „străin”, *intrusul*, *acela* sau *alteritatea*[14]: Fârtatul. Numele rostit fecundează materia oferindu-i consistența pe care Mama nu o poate reține, de unde și puterea de a o aduce la suprafață. Întregul proces de co-participare (Nefârtat-Fârtat) „naște” cunoașterea sau gnoza.

Abisalul psihologiei gnostice

Ratările Nefârtatului se succed, pentru că el este aproape incapabil a se desprinde ființial de haosul lichid. Prin prisma psihologiei jungiene, *el* este o *ea*: Ne-Fratele este „sora”[15], Anima. Din acest motiv ea nu este capabilă, fără ajutor, să conceapă un astfel de plan și nici să ia pământ în nume propriu. Nefratele respectă legea sacrului care spune că nici o împărăție nu se distruge pe sine (cf. *Marcu*, 3, 24-26). Va înțelege târziu că motivul pentru care a fost trimis în adâncuri are legătură cu răspunsul simpatetic dintre fiică și Mamă. Eteritatea Fiicei sau a Nefratelui nu este uscată, „solară”, ca a Fiului (Fârtatului), ci una umedă, capabilă de *a aduce la viață materia*.

Prima ratare are drept consecință scufundarea Nefârtatului în ape până la genunchi și i se ia capacitatea de a se deplasa „în afară”. Din punct de vedere demonologic, el este *legat*. După a doua încercare eșuată, se afundă până la brâu. Pedeapsa îi oprește Nefratelui puterea de a se reproduce în materie sau, apelând la un termen al psihologiei jungiene, de *a constela* ca

[14] Într-o parabolă hristică, Iisus îi învață pe apostoli că, fratele tău nu este cel de un neam cu tine ci străinul (cf. *Luca*, 10, 25-37). Punerea în relație presupune un efort de relație și nu afirmarea verbală a frăției. Nu se anulează alteritatea, acela îți rămâne un străin și frate din momentul cuprinderii în relație.

[15] Liliana Danciu, „Les images de la féminité dans la mythologie populaire roumaine. La polarisation négative du féminin sacré”, în *TricTrac: Journal of World Mythology and Folklore*, volume 8, issue 1 (Africa de Sud, Pretoria, 2015, ISSN 1996-7330), 20-34. Disponibil la: http://reference.sabinet.co.za/sa_epublication/trictrac

„materie"/ simbol în psihic. Dacă ar fi ratat și a treia încercare, Anima s-ar fi „înecat" în Mamă, identică pentru noi cu *inconștientul colectiv*.

Moartea prin înecare presupune, dintr-o altă perspectivă simbolică, un pericol major în procesul alchimic al nașterii și construcției marii opere. Îmbibarea completă, până la înlocuirea naturii eterice cu elementul umed, riscă pierderea autonomiei, insuficient cristalizată în această formă arhetipală ca simbol feminin al Animei: Nefratele. De îndată ce rostește numele divin, potențele coagulate ca materie („pământ") pot fi extrase din apele primordiale[16]. Concretizat ca materie, pământul devine prima „ofrandă" a inconștientului colectiv, oferită Fârtatului (Conștientul sau Eul), de care se va bucura Nefratele, primul actant magic al viitoarelor proiecții. Rostirea numelui asigură supraviețuirea Nefratelui ajuns la *suprafață* și a lumii conștiente, în lumină, prin solul fertil al inconștientului personal, „pământul".

Luând pământul, Fârtatul face o *turtă*[17] (primul simbol: cercul/ sfera) peste care, după ce *suflă* (sau „coagulează", proces alchimic prin ce urmărește înlăturarea umidității în exces), o *frământă* (etapă a amestecării lui *ruah* cu *hyle*) și creează primul obiect: *patul* (al doilea simbol: pătratul/

[16] În *Ghandogya-Upanisad* citim că „Apa însăși, în forme închegate (*murta*), este pământul, este văzduhul, este cerul, sunt munții, sunt zeii și oamenii, sunt animalele și păsările, plantele și copacii, sălbăticiunile până la gâze, fluturi și furnici; apa însăși, în forme închegate" (*Cele mai vechi Upanișade* (Traducere din limba sanskrită, studiu introductiv și comentarii de Radu Bercea. București, Editura Științifică, 1993), 205).

[17] În basmele noastre populare, găsim situații în care mama prepară una sau mai multe turte copiilor ce pleacă în diferite misiuni eroice. Într-unul din aceste basme (cf. Ion-Pop Reteganul, „Aripă-Frumoasă", în col. *Basmele românilor*, vol. III, 124), mama pregătește fiului său, un erou catabasian, o turtă din cenușă. Ca formă și conținut, turta e hrana care răspunde perfect nevoii de asimilare a primei materii. Cenușa, la fel ca praful, sunt aspecte „degresate" ale primei materii, a lutului scos de Nefârtat din umezeala întunecată în eterul călduros. Interesantă este valorificarea simbolului turtei într-unul din basmele noastre populare. Stan Bolovan ajunge la un moment dat „aproape de marginea lumii, unde ce este se amestecă cu ce nu este, zări în depărtare, pe un câmp întins ca o plăcintă mare, o stână. Lîngă stână erau șapte păcurari, iar în stână odihnea la umbră o turmă de ori" (Ioan Slavici, „Stan Boloban", în col. *Basmele românilor*, vol. VIII (București: Editura Curtea Veche, 2010), 149). Dacă locația este clară, adaosul este interesant, el reflectând un tip de cunoaștere ezoterică. Stâna se identifică cu plăcinta/ lumea în care sufletele captive „se odihnesc" în ignoranță, la „umbră" (în pulsiunile întunecate ale inconștientului, ar spune C.G. Jung, cf. *Opere complete. Două scrieri despre psihologia analitică*, vol. VII (Traducere din limba germană de Viorica Nișcov. București: Editura Trei, 2003), 43), ferite fiind de lumina solară/ cunoaștere-gnoză. Cei șapte *păcurari* sunt Arhonții sau păstorii „răi", protecția lor este identic cu fatalismul astrologic, o soartă ce poate fi deturnată (cf. *Pistis Sophia*, I-II (Traducere și îngrijire ediție de Alexandru Anghel. București: Editura Herald), 2007, 56-57, 59-0). Cumulați ei reprezintă ceea ce Herma numea *îngerul petrecerii, al amăgirii* și *pedepsei* (cf. *Păstorul lui Herma* (Traducrea textului și îngrijire ediție de Monica Nedeleanu. București: Editura Herald), 2007, 120-125), același cu ciobanul necredincios și petrecăreț, *îngerul din Sardes* (cf. *Apocalisa*, 3 1-5).

cubul-dreptunghiul)/ tronul, sicriul. Nefârtatul este invitat să *se urce*, *alăturându-se* Fârtatului la *somn*. Abia după acest moment al încrederii supreme, Nefârtatul ar fi putut deveni „mâna dreaptă", dacă nu cumva chiar egalul („fratele") viitorului zeu creator. Însă, ceea ce nu îți stă în natură nu poate fi înlocuit.

Mitul „traduce" schimbarea de atitudine a Nefârtatului ca o oportunitate de a prelua conducerea. În lipsa stării de veghe, conștiința adoarme. În starea de vis, primul somn al Fârtatului, construcțiile arhetipale invadează spațiul care a aparținut conștiinței, manifestare uneori agresivă cu scopul final de a domina total Eul. După ce Eul (Fârtatul) adoarme, Anima (Nefârtatul) încearcă să-l arunce din pat (inconștientul personal, „comod"), în apele primordiale sau abisul inconștientului colectiv, cădere care i-ar fi fost fatală în starea de *somn*[18]. Gestul dominant al Animei este echivalentul încercării mândre a lui Satan de a-și ridica propriul *tron* deasupra lui YHWH (cf. *Isaia*, 14, 13-14). În spațiul genezei, somnul este un concept teologic al retragerii din creație în Sine a divinității, dar fără a o părăsi. Problema teologică referitoare la divinitatea retrasă indiferentă din lume apare mult mai târziu, în timpul exilului. Din referatul biblic al creației aflăm doar că Elohim s-a odihnit la sfârșitul celei de-a șasea zi. Mitul nostru pare să dezvolte o istorie pe care creatorul nu a trăit-o conștient. Acesta ar fi eonul când (iudeo-creștinii vor numi mai târziu satan-diavolul) Nefârtatul va atenta la ființarea Fârtatului. Teoria dejucată a „atentatului divin" are logică în măsura în care, dovedit biblic, Dumnezeu vorbește cu un partener nu doar o dată, ci de trei ori (cf. *Geneză*, 1), pe tot parcursul procesului creației: „Să fie lumină!" Şi a fost lumină" (v.1); „Să fie o tărie prin mijlocul apelor şi să despartă ape de ape!" Şi a fost aşa" (v.6); „Să fie luminători pe tăria cerului, ca să lumineze pe pământ, să despartă ziua de noapte şi să fie semne ca să deosebească anotimpurile, zilele şi anii" (v. 14).

Somnul este efectul consumului, oboseala apărută din utilizarea numelui divin, din eliberarea lui ruah, precum și din actul de modelare a materiei. La finalul gesturilor eonice, Fârtatul se va „cuibări" în simulacrul simbolic al pântecului matern, experimentând pentru prima dată potențele acestuia prin adormirea conștientului. Pe de altă parte, lipsa somnului sau

[18] Pericolele care ne pândesc în timpul somnului, trecerea din vis în coșmar, manifestare violentă a arhetipurilor, sunt etape cunoscute ale riturilor de cunoaștere treptată a lumii de dincolo. Numai în starea de vis, Eul cunoaște o parte din potențele inconștientului colectiv.

„privegherea" demonică[19] este semn al lipsei de autocontrol[20], de recunoaștere a locului cuvenit și de smerenie, ar spune părinții deșertului. Agitația motrice fără rost (akedia) naște mânia, permanent unidirecțională, îndreptată spre *celălalt*. Singurul scop al akediei sau al mișcării continue este potolirea primului impuls, dorința de a avea, de a-l consuma total pe celălalt. Urmărindu-și impulsul, Nefârtatul îl împinge, rostogolindu-l pe Fârtat spre apele primordiale, doar că materia îl urmează pe cel care a îmblânzit-o. Astfel, împreună, măresc pe tot eonul („timpul") nopții suprafața plată a pământului – o „tabula rassa" (primul „pustiu").

Nefârtatul este lipsit de virtuți înalte – nu le avem în vedere pe cele morale – caracteristice sistemelor religioase, ci doar pe acelea etico-magice, prin intermediul cărora înveți care îți este locul (statutul), aspect esențial în prezența alterității. Nici măcar nu și le dorește. Nimeni nu-și va imagina că și-a dorit să-l trezească/ „învie"[21] pe Fârtat din somnu-i greu, nu de puține ori asociat cu moartea în basmele noastre populare. Trezirea la starea de conștiență se produce când Anima și-a epuizat întreaga sa energie, într-un „teritoriu" a cărui materie (inconștient personal) nu-i mai aparține în totalitate.

Concluzii

Putem afirma că povestea cosmogonică românească este o descriere a unei întâlniri deosebite, a cărei consecință este replicarea materiei. Ea nu urmărește demonizarea Nefârtatului, dar nici divinizarea Fârtatului. Dincolo de expunerea narativă, este ocultat un rit de inițiere, ale cărui sensuri pierdute am încercat, măcar în parte, să le surprindem. Treptat, ritul ezoteric a fost „înghițit" de mitul bogomilic. În consecință, ceea ce s-a păstrat în tradiția noastră populară este un mit catabasic ușor de asimilat de populația creștină analfabetă și slab catehizată a secolului al X-lea.

---

[19] Importantă pentru cercetarea noastră este întâlnirea diavolului cu Avva Macarie, pe care, *încercând s-l omoare, nu poate*. Lamentându-se în fața sfântului, demonul se confesează: „Iată orice faci și eu fac. Tu postești, dar eu nicidecum nu mănânc. Priveghezi, dar eu nicidecum nu dorm. Numai una este cu care mă biruiești. (...) smerenia ta și pentru aceasta nu pot asupra ta" (*Patericul* (Alba Iulia, f.ed., 1993), 133).

[20] Avva Antonie spune, ce-i drept, despre oameni, că „supunerea și înfrângerea supune fiara" (*Ibidem*, 14).

[21] Avva Agaton spune că „mâniosul, măcar de va scula vreun mort, nu este primit la Dumnezeu" (*Ibidem*, p. 27), motiv pentru care „ucenicul" cel va fi numit „frate".

Bibliografie/References:

Basmele Românilor, vol. I. București: Editura Curtea Veche, 2010.
Basmele românilor, vol. III. București: Editura Curtea Veche, 2010.
Basmele românilor, vol. VIII. București: Editura Curtea Veche, 2010.
Cele mai vechi Upanișade. Traducere din limba sanskrită, studiu introductiv și comentarii de Radu Bercea. București: Editura Științifică, 1993.
Cosma, Aurel. *Studii de folklor românesc*. București: f.ed. 1942.
Danciu, Liliana. „Les images de la féminité dans la mythologie populaire roumaine. La polarisation négative du féminin sacré", în *TricTrac: Journal of World Mythology and Folklore*, volume 8, issue 1 (Pretoria: Africa de Sud, 2015, ISSN 1996-7330).
Jung, C.G. *Opere complete. Două scrieri despre psihologia analitică*, vol. VII. Traducere din limba germană de Viorica Nișcov. București: Editura Trei, 2003.
Pamfile, Tudor. *Povestea lumii de demult.* București: Editura Paideia, 2002.
Patericul. Alba Iulia: f.ed., 1993.
Păstorul lui Herma. Traducrea textului și îngrijire ediție de Monica Nedeleanu. București: Editura Herald, 2007.
Pistis Sophia, I-II. Traducere și îngrijire ediție de Alexandru Anghel. București: Editura Herald, 2007.
Vălean, Daniel Nicolae. *Erezii, controverse și schisme în creștinismul secolelor I-XI*. Cluj-Napoca: Editura Limes, 2009.

AUTHOR BIO:

PETRU ADRIAN DANCIU, PhD in Philology with a thesis on the Romanian folk tale at „1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia (2018), published under the title *Demonologia Basmului popular românesc. Motivul zmeului*, București: Editura Tracus Arte, 2019. Graduate the Faculty of Letters, Philosophy and History, Department of Orthodox Theology, from the West University of Timisoara (1999). Master in History and Philosophy of Religions, Faculty of Orthodox Theology, "Aurel Vlaicu" University of Arad (2009). Member of the "Speculum" Research Center of the Imaginary, Alba Iulia (since 2015). Teacher. Author of the volume *Teologia numelor divine. Egiptul Antic* ("The Theology of Divine Names. The ancient Egypt") 2005. Author of the study „Mechanical Musicality of the Profane and the Seduction of Sacredness", in Rodica Gabriela Chira, Emilia Ivancu, Gabriela Chiciudean, Natalia Muntean editors, *Myth, music and Ritual: approaches to comparative literature*, Cambridge Scholars Publishing, 2018. Articles and studies published in the "Tibiscum. Ethnography and History Studies and Communications", in the local journals "Interferențe","Gnosis" and in the international journals "Journal of Romanian Literary Studies", "Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica", "Incursions in imaginary", "TricTrac: Journal of World Mythology and Folklore", "SÆCULUM". He has participated in national and international symposiums in Timisoara, Deva, Alba Iulia, Târgu Mureș.

CC BY NC ND

Legile lui Asimov – norme metodologice

MIRCEA BĂDUȚ
Scriitor și inginer

e-mail:
mirceabadut@yahoo.com

Article history
Received: 19.10.2020
Received in revised form:13.11.2020
Accepted: 15.12.2020
Available online:30.12.2020

Title: "Asimov's Laws – methodological norms"
Abstract: The first concerns about the social problems of living with robots arose with the term robot (1920), and in 1942 the writer Isaac Asimov defined the famous 'robot laws', disseminated worldwide through his renowned science-fiction proses. In the following lines we will try to analyze the respective laws seen from the perspective of current and especially future applicability in human society.
Keywords: literature; science-fiction; robots; autonomy; responsibility; morality; ethics; laws; norms;

Preambul

„Ascultând de dimineață la radio – într-o scurtă secvență pe tema roboțiilor şi inteligenței artificiale – enunțul celebrelor legi ale lui Asimov, pe loc mi-am zis că *au încurcat-o cei ce-or avea de scris normele metogologice de aplicare*!

Desigur că odinioară am fost fascinat de poveştile pe care Isaac Asimov le-a brodat pe infrastructura legilor roboticii, devenite nu doar legendare ci şi, iată!, referință pentru preocupările umanității în perspectiva avansului automaticii şi informaticii (şi în perspectiva neliniştitoare a *Singularității*[1]).

Însă pe atunci nu ştiam că o lege este un enunț succint, sintetic, şi că – pentru a funcționa în practica socială, administrativă, economică şi judiciară – ea trebuie deseori completată cu detalii de aplicare concretă, detalii numite 'norme metodologice'.

[1]Supoziția teoretică a iminenței unui viitor în care inteligența artificială va fuziona cu inteligența oamenilor, sau chiar o va depăşi, preluând eventual controlul lumii.

Legea 1: "Un robot nu are voie să pricinuiască vreun rău unei ființe umane, sau, prin neintervenție, să permită ca unei ființe omenești să i se facă un rău."

Legea 2: "Un robot trebuie să se supună ordinelor date de către o ființă umană, atât timp cât ele nu intră în contradicție cu Legea 1."

Legea 3: "Un robot trebuie să-şi protejeze propria existență, atât timp cât acest lucru nu intră în contradicție cu Legea 1 sau Legea 2."

Aşa că, pentru cititorii acestor rânduri, aduc provocarea de a reflecta la (şi chiar de a imagina) conținutul eventualelor „*norme metodologice pentru legile roboticii*". Indiferent că acestea ar fi pentru uzul juriştilor (legiuitori, tribunale, judecătorii) sau pentru uzul entităților implicate (constructori şi programatori de roboți; proprietari de viitori roboți; roboți conştienți şi responsabili legal; ş.a.m.d.)". [2]

Intermezzo

Dintr-o perspectivă esențializată putem admite că morala constă din *regulile de conviețuire* (sau „regulile sociale", dacă doriți, deşi prima sintagmă este mai sugestivă pentru tema de față). Din perspectiva formării individului în societate se poate spune că MORALA ajunge la noi în trei tranşe: (1) prin reflexe biologice intra-specie (instincte primare de socializare, aşa cum vedem şi la animale); (2) prin educație (prin exemplul oferit de părinți şi de cei din jur, şi respectiv prin învățarea explicită); (3) prin legile scrise (definite concret de responsabilii societății). La acest din urmă nivel ne vom referi în cele ce urmează, dar vom privi lucrurile în perspectiva 'inteligenței artificiale' care se presupune că animă roboții.

În căutarea normelor

Înainte de toate se cuvine să recunoaştem că – din perspectiva eventualului conflict dintre oameni şi roboți, sau, mai bine zis, dintre oameni şi *tehnologia autonomă* (şi vă propun această sintagmă alternativă şi cuprinzătoare) – formulările realizate de Isaac Asimov sunt admirabile dacă le raportăm la anul emiterii lor: 1942. Adică la doar două decenii după ce Karel Čapek lansase termenul de „robot" în scrierile sale ficționale[3].

Însă astăzi, un asemenea demers legislativ sintetic ne-ar apărea mai degrabă ca fiind unul pseudo-etic, sau chiar ludic. Textul acelor legi ale roboticii pare desuet, iar din perspectiva aplicabilității ele sunt de-a dreptul perimate. Pe de altă parte, o reformulare la fel de sintetică şi cu impact comparabil este puțin probabilă acum. Mentalul societății s-a schimbat prea mult de atunci.

---

[2] Fragment din Mircea Băduț, *DonQuijotisme AntropoLexice*, ediția a II-a (Bucureşti: Editura Europress, Bucureşti, 2017).

În ultimul timp, am fost martorii unor emanații populare de inteligență artificială (vedeți aplicațiile web/cloud Google Maps şi, mai ales, Google Translate) şi am putut înțelege un pic din ceea ce înseamnă „machine learning", ca premisă pentru o viitoare/posibilă autonomie, o *autonomie epistemică* care în anul 1942 nu prea putea fi anticipată. Însă aceasta este doar o parte a punctului de vedere schimbat.

Vă propun, înarmați cu experiența de viață a unor oameni obişnuiți din secolul 21, – deci nu neapărat din perspectiva jurisprudenței – să disecăm un pic textele celor trei legi originare ale roboticii (şi poate chiar să le privim din perspectiva unor *eventuale norme metodologice*, așa cum provocasem prin ideea emisă în urmă cu trei ani).

«Legea 1: "Un robot nu are voie să pricinuiască vreun rău unei ființe umane"»

Această primă şi esențială parte a legii asimoviene ni se arată docilă din perspectiva aplicării, aspect datorat similitudinii cu clasicele legi ale moralei umane, pentru care există atât cutumă cât şi norme scrise în dreptul civil și în cel penal. Lăsăm în urmă sugestia excluziunii din acest enunț (adică speculația aceea afurisită că „*da, robotul nu poate face rău vreunui om, însă ar cam fi liber să facă rău unui alt robot*"), şi observăm – extrapolând idea similitudinii cu legile oamenilor – că ne putem întreba o serie de chestiuni de genul:

• Oare pentru robotul antropomorf (*antropomorf* la propriu dar şi la figurat, adică robotul destinat să conviețuiască cu oamenii) nu se aplică în primul rând legile oamenilor, *in integrum*, la care Asimov doar a formulat un „codicil"? Altfel spus, n-ar trebui cumva să considerăm că legile roboticii funcționează ca un *super-set* legislativ, destinat să complementeze obligatoriu legile din dreptul civil?

• Cât de autonom şi de responsabil (moral şi civil) poate fi un robot fabricat şi programat de alții? În ce măsură răspunderea legală a faptelor/actelor robotului se împarte cu oamenii sau cu roboții care l-au creat? Mai mult, se poate incrimina penal un algoritm complex, la care participarea creatorilor – oameni sau roboți – a fost una foarte dispersă? (Sau:) Câtă dispersie poate suporta responsabilitatea până să devină... caducă?

Am văzut că deocamdată răspunderea civilă în privința incidentelor infracționale sau contravenționale provocate de automatele existente (precum automobilele autonome Google sau Tesla) este considerată ca aparținând creatorilor şi/sau proprietarilor. (Iar dacă este vorba doar de pagube materiale (deci evaluabile), acestea se pot acoperi prin folosirea sistemului de asigurări.) Însă lucrurile se complică în situațiile în care respectivii roboți ajung să evolueze în contexte/circumstanțe neprevăzute, care nu mai pot fi imputate creatorilor sau proprietarilor.

• Care/unde este limita dintre automatul evoluând autonom, deplin responsabil civil, şi cel incapabil de discernământ moral? Cum îi numim pe cei care

nu sunt deplin maturați legalmente? Roboți cu răspundere limitată? Androizi minori?

Revenim la textul primei legi a lui Asimov, şi anume la partea a doua a enunțului: "*sau, prin neintervenție, să permită ca unei ființe umane să i se facă un rău*". Aici lucrurile sunt de-a dreptul îndoielnice. Da, o normă metodologică poate repara exprimarea laconică, clarificând faptul că se referă la un robot care este *martor al unei vătămări*. (În paranteză vom observa că perspectiva lui Asimov este una incompletă juridic: el se referă doar la infracțiunile având ca obiect direct ființa umană, ignorând efectiv mulțimea de fapte ce pot aduce prejudicii omului şi în mod indirect: furt, calomnie, speculă, corupție, minciună, sperjur, fraudă, poluare etc.) Dar chiar și asumând clarificarea eventualei norme de aplicare, tot ne mai rămân aspecte discutabile:

(1) un robot evoluat, cu conexiuni multiple/potente la rețeaua informatică (informațională, de senzori, camere de supraveghere video), ar putea fi teoretic martor la infracțiuni pe o zonă cu acoperire geo-spațială mult mai mare decât cea specifică omului, ceea ce l-ar putea aduce uşor într-o stare de saturație, de inoperare judiciară;

(2) în legea oamenilor nu există o astfel de obligativitate de a interveni într-o infracțiune în desfăşurare, aşa încât să cerem acest lucru roboților s-ar putea dovedi „incorect politic". De altfel, aici transpare perspectiva de „sclav al omului" asociată robotului la mijlocul secolului trecut, viziune pusă explicit în text de:

Legea 2. *"Un robot trebuie să se supună ordinelor date de către o ființă umană."*

Majoritatea oamenilor îşi imaginează roboții – fie ei industriali, domestici, funcționari de ghişeu, aplicații software, jucării, asistenți medicali, roboți companioni, ş.a.m.d. – ca fiind destinați să slujească oamenilor, pentru că ei chiar sunt automate construite pentru acest scop. Însă în viitor, când/dacă autonomia lor se va extinde – prin sporirea capacităților de memorare, procesare şi comunicare – perspectiva s-ar putea schimba. Deja există multe cercetări tehnico-ştiințifice şi aplicații practice care dovedesc că inserarea abilităților de autodezvoltare (adăugarea de independență) poate fi o cale de rezolvare a unor probleme mai dificile sau mai complexe. (Eventual facem aici o paralelă epistemologică cu trecerea de la calculatorul von Neumann la cel cuantic.) Iar autodezvoltarea poate însemna atât (1) *acumularea de noi cunoştințe* (creşterea bazei de date prin auto-învățare) cât şi (2) *modificarea/optimizarea algoritmilor* de procesare a informațiilor şi de confecționare a deciziilor (ceea ce ne aduce iarăşi semnul de întrebare privind răspunderea legală). (Deschidem aici o altă paranteză, pentru a observa că în progamarea software modernă, începând de la OOP încoace, deja granița dintre date şi algoritm nu mai este una strictă. Iar în viitor paradigma s-ar putea deplasa şi mai mult.) În privința creşterii autonomiei, pe lângă modelul *machine learning* (ML) amintit anterior, avem în circulație şi alte

concepte operaționale: machine-to-machine (M2M), Internet-of-things (IoT), rețele neurale, inteligență artificială (IA). Însă trebuie spus că astfel de sintagme şi acronime alcătuiesc adesea o modă frivolă (catalizată de setea pentru *hype* a contemporanității), o emfază ce dovedeşte speranță, dar ascunde şi naivitate şi incultură. Iar adesea vehiculează şi angoasă (o angoasă nejustificată deocamdată): faptul că avem o mulțime de automate care ştiu ML, M2M, AI şi IoT nu înseamnă deloc că ele se vor autodezvolta în curând până la a se a se „înțărca” singure, pentru a provoca acea *Singularitate* de care civilizația umană se teme.

Despre Legea 3: "Un robot trebuie să-şi protejeze propria existență."

Deşi în *Carta drepturilor fundamentale a Uniunii Europene* este prevăzut că „Orice persoană are dreptul la integritate fizică și psihică”[3], mai nicăieri nu scrie că sinuciderea este ilegală. Altfel zis, pentru oameni propria existență este un drept, nu o obligație. De ce ar fi altfel pentru roboți? Oare pentru că sunt bunuri materiale şi nu e bine să le pierdem? Adică un punct de vedere strict economic? Dar mai găsim aici un aspect îndoielnic: pentru a aplica această lege ar trebui ca respectivii roboți să fie conştienți de ei înşişi (fie prin programarea inițială, fie prin autodezvoltare). Apoi, ce înseamnă „conştient de sine”? Şi aici putem identifica cel puțin trei niveluri: (1) Cunoştințele memorate (sau senzorii proprii) să informeze robotul asupra gabaritului şi/sau asupra gradelor de libertate ale mişcărilor. (2) Conştiința: cunoaşterea reflexivă şi asumată a propriilor abilități de interacțiune şi de modificare a lumii înconjurătoare. (3) Sensul/intuiția unicității, şi eventual intuiția perisabilității[4]. De altfel, aceste trei nivele ale conştienței de sine – fiecare putând corespunde unor nivele de răspundere civilă/legală definibile şi respectiv unor niveluri mai mult sau mai puțin implementabile prin algoritmi – pot fi întâlnite şi la animale, de la cele multe şi simple (mici ierbivore sau carnivore) la cele evoluate psihic (precum elefanții, primatele sau delfinii).

Concluzii

Încheiem seria de întrebări şi dileme făcând o observație oarecum transgresivă: în materie de legislație, civilizația umană are o experiență de cel puțin două mii de ani, deci putem presupune că dificultatea nu rezidă în a defini norme. Adevărata încercare va consta în a defini ce este robotul.

---

[3]Vezi Art. 3 (1), https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0389:0403:ro:PDF

[4] Perisabilitatea robotului evoluat poate însemna atât conştientizarea vulnerabilității fizice, cât şi finitudinea sa în timp (mortalitatea sa, ca atribut uman). Şi ne amintim, tot de la Isaac Asimov, două scrieri foarte reprezentative pentru aceasta „Eu, robotul” şi „Omul pozitronic” (în *The Bicentennial Man*, Ballantine Books, 1976).

Bibliografie/References:

Asimov, Isaac. *The Bicentennial Man*. Ballantine Books, 1976.
Băduț, Mircea. *DonQuijotisme AntropoLexice*. București : Editura Europress, 2017.
Čapek, Karel, *R.U.R (Rossum's Universal Robots)*. 1920
Carta drepturilor fundamentale a Uniunii Europene. https://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=OJ:C:2010:083:0389:0403:ro:PDF

AUTHOR BIO:

MIRCEA BĂDUȚ is a Romanian writer and engineer. He graduated from the Faculty of Electrical Engineering, University of Craiova, in 1992. He wrote eleven technical-scientific books (of applied informatics) and six books of fiction (short fictional prose; essayistic prose of philosophical, psychological and anthropological nuance). He has written over four hundred technical-scientific articles for magazines in Romania and in Europe. Some of his short prose and of his essays have appeared in various publications and anthologies in Romania.